2. Heft Einundzwanzigster Band

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Paulus und Seneca

von

Lic. Kurt Deißner
Privatdozent der Theologie in Greifswald

Gütersloh 1917
Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Preis des Bandes 12 M. — Jedes Heft ist auch einzeln zu haben.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Bandes 12 M.

XXI. Band 1917.

1. **Schaeder,** Prof. D. Erich, **Religion und Vernunft.** Die religions-philosophische Hauptfrage der Gegenwart. 1,80 M.
2. **Deißner,** Lic. Kurt, **Paulus und Seneca.** 1 M.

XX. Band 1916.

1. **Schaeder,** Prof. D. Erich, **Streiflichter zum Entwurf einer theozentrischen Theologie.** 1,50 M.
2. **Dunkmann,** Prof. D. Karl, **Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers** nach der Kurzen Darstellung und ihre Begründung durch die Ethik. 3,60 M.
3. **Mandel,** Prof. D., **Das Gotteserlebnis der Reformation.** Eine apologetische Rede in erweiterter Form. 1,20 M.
4. **Feine,** Prof. D. P., **Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus** mit einer Anlage über Röm. 16, 3—20. 3,20 M.
5. **Nägelsbach,** Ob.-Konf.-Rat Friedr., **Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt.** Eine exegetische Untersuchung. 1,20 M.
6. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die beiden Schwerter** Luk. 22, 35—38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas. 1,60 M.

XIX. Band 1915.

1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Recht und Schuld** in der Geschichte. Rede vor der Universität Tübingen am 27. Jan. 1915, am Geburtstage des Kaisers. 60 Pf.
2. **Dunkmann,** D. K., **Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers.** 4 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche.** 2 M.
4./5. **Cremer,** D. Ernst, **Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo.** Eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung. 2 M.
6. **Kögel,** Prof. D. Julius, **Der Zweck der Gleichnisse Jesu** im Rahmen seiner Verkündigung. 2,40 M.

XVIII. Band 1914.

1. **Hadorn,** D. W., **Zukunft und Hoffnung.** Grundzüge einer Lehre von der christlichen Hoffnung. 3 M.
2. **Schlatter,** D. A., **Die korinthische Theologie.** 2,40 M.
3./4. **Richter,** Georg, **Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den Kleinen Propheten.** 5 M.
5. **Jänker,** Lic. O., **Grundlinien der Theologie Martin Kählers.** 2 M.
6. **Kögel,** D. J., **Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter.** 80 Pf.

XVII. Band 1913.

1. **Lütgert,** Prof. D. W., **Martin Kähler.** Gedächtnisrede. 60 Pf.
2. **Lütgert,** Prof. D. W., **Der Römerbrief als historisches Problem.** 2 M.
3./4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die hebräischen Namen bei Josephus.** 3,60 M.
5. **Schwaab,** Dr. Emil, **Historische Einführung in das Achtzehngebet.** 3,60 M.
6. **Werdermann,** Studieninspektor Lic. theol. H., **Die Irrlehrer des Judas- und zweiten Petrusbriefes.** 3 M.

XVI. Band 1912.

1. **Tillich,** Lic. theol. Dr. P., **Mystik und Schuldbewußtsein** in Schellings philosophischer Entwicklung. 2,40 M.
2. **Richter,** Pfr. G., **Der ezechielische Tempel.** Eine exeget. Studie üb. Ezechiel 40 ff. 1,80 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Briefe über das christliche Dogma.** 1,50 M.
4. **Ulrich,** Lic. J., **Die Vorherbestimmungslehre** im Islam und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Parallele. 3 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Gemeinde** in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet. — **Das Wunder in der Synagoge.** 1,50 M.
6. **Schlatter,** Prof. D. A., **Das Alte Testament** in der johanneischen Apokalypse. 3 M.

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter und **D. W. Lütgert**
Prof. in Tübingen Prof. in Halle a. S.

21. Band

2. Heft:

Paulus und Seneca von Lic. Kurt Deißner

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

Paulus und Seneca

von

Lic. Kurt Deißner
Privatdozent der Theologie in Greifswald

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

Inhaltsangabe.

Einführung in das Problem.

Diese beiden Männer scheinen auf den ersten Blick zwei völlig ungleichartige Größen zu sein. Paulus, der Missionar, der Apostel Christi, und Seneca, der kaiserliche Minister, Paulus, der Theologe und Prediger, und Seneca, der Philosoph und Forscher, Paulus, der bewußte Diener und Knecht seines himmlischen Herrn, und Seneca, der im Königtum des stoischen Weisen sein höchstes Ideal sieht — das sind Gegensätze, die einen Vergleich von vornherein ausschließen wollen, ja es unbegreiflich erscheinen lassen, wie man jene beiden Namen überhaupt nebeneinander stellen kann. Mit dieser Beobachtung trifft dann auch die Tatsache zusammen, daß die religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes je länger desto mehr davon abgekommen ist, auf Parallelen und Analogien aus der griechischen und hellenistischen, speziell der stoischen Philosophie zu verweisen. Seit Gunkels[1]) Programm vom Jahre 1903 hat sich der Schwerpunkt hinsichtlich der Erforschung der neutestamentlichen Theologie in der Weise verschoben, daß jetzt weniger auf philosophische Einflüsse zurückgegriffen wird, als vielmehr auf die Ableitung neutestamentlicher Stücke aus dem Orient, d. h. aus den orientalischen Religionen, sofern sie sich in ein hellenistisches Gewand kleiden.

Andrerseits muß es nun aber auch für uns doch noch bedeutsam sein, daß Paulus und Seneca, wenn auch nicht in dieselbe religionsgeschichtliche Kategorie, so doch in dasselbe religionsgeschichtliche Milieu gehören und damit gleiche oder ähnliche Bildungselemente der damaligen Geisteskultur über-

kommen haben. Zu den anziehendsten Begebenheiten im Leben des Apostels werden wir doch immer sein Zusammentreffen mit epikureischen und stoischen Philosophen in Athen rechnen müssen. Dazu kommt ferner, daß im Ideengehalt der Weltanschauung beider Männer von jeher eine weitgehende Verwandtschaft, die sich bis auf den Wortlaut, bis auf gewisse technische Ausdrücke erstrecken soll, empfunden wurde, eine Verwandtschaft, die dann freilich zu den phantastischsten Hypothesen Anlaß gab: man sprach von einem persönlichen Verkehr, sogar von einer Freundschaft des Apostels mit Seneca oder wenigstens von einem Briefwechsel. Und schließlich darf nicht übersehen werden, daß auch die moderne Forschung, die auf die geschichtlichen Zusammenhänge der neutestamentlichen Theologie mit der Umwelt abzielt, teilweise noch recht starke Einflüsse der Stoa auf die apostolische Verkündigung annimmt; so haben z. B. Paul Wendland[2]) und Johannes Weiß[3]) bei aller Hervorhebung der Nuancen die enge Berührung des Paulus mit der Stoa, wie seine Abhängigkeit von ihr betont. Nach alledem besteht also auch für uns noch das **Problem**, ob und inwieweit die Gedankenwelt des Paulus Ideen und Begriffe des zeitgenössischen Stoizismus in sich aufgenommen hat, oder ob andrerseits die Stoa und damit auch Seneca von der paulinischen Predigt beeinflußt worden ist oder ob gar ein direkter oder indirekter **Gedankenaustausch** zwischen Paulus und Seneca stattgefunden hat. Bevor wir an die Untersuchung dieser Fragen herangehen, müssen wir eine vergleichende Darlegung der Hauptlehren des Paulus und Seneca geben; denn zuerst muß offenbar festgestellt werden, in welchem Maße von wirklichen Übereinstimmungen im Denken beider Männer gesprochen werden darf, und sodann erst kann die Frage nach dem **Abhängigkeitsverhältnis** aufgeworfen werden. Frühere Erörterungen unseres Problems, so noch neuerdings die Schrift von J. Kreyher,[4])

sind freilich häufig einen anderen Weg gegangen; sie suchten vor allem die These zu erhärten, daß der Apostel und der Philosoph in nahen, freundlichen Beziehungen miteinander gestanden haben müssen; zu ihrer Begründung mußten einige Stellen aus dem Neuen Testament dienen, die allerdings im Ernste nie und nimmer einen Anhaltepunkt geben können. So wurde die Tatsache des Aufenthaltes Pauli in Rom (Apg. 28, 16 ff.), so wurde die Stelle aus dem Philipperbrief (4, 22), in der Paulus von den Heiligen aus „des Kaisers Hause" spricht, so wurde ferner die bekannte Szene in Korinth (Apg. 18, 12 ff.), in der der Bruder Senecas, Gallio, zugunsten des Apostels eingreift, dazu benutzt, Seneca als den großen Gönner des Apostels zu erweisen.[5]) Alsdann lag es sehr nahe, die gesamte Lehre des Seneca unter christliche Einflüsse zu rücken, sie gleichsam ins Christliche zu übersetzen;[6]) Seneca selbst wurde als ein dem Christentum nahestehender[7]) Philosoph, wenn nicht gar als Christ[8]) hingestellt. Wie unbegrenzt hierbei in der Ausdeutung jener neutestamentlichen Stellen lediglich die Willkür gewaltet hat, leuchtet von selbst ein. Wir werden demnach von einem Vergleich der Denkweise des Paulus und Seneca auszugehen haben;[9]) und zwar werden wir zunächst erörtern, wie weit der Gedanke der Ewigkeit die beiden Systeme beherrscht.

Der Gedanke der Ewigkeit.

Daß die apostolische Botschaft, die sich auf die Auferstehung Christi gründet (vgl. z. B. Apg. 2, 24. 36; 3, 15. 26; 1. Kor. 15, 1 ff. besonders V. 4 ff.), Ewigkeitscharakter trägt, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden: alles Glauben und Hoffen der Apostel kann nicht ohne die Gewißheit des auferstandenen Christus, der einst wiederkommt und damit die

Ewigkeit herbeiführt, gedacht werden. Ja, diese ewige, zukünftige Welt ragt — nach durchgängiger Auffassung des Neuen Testaments — schon in die Gegenwart, in das Diesseits hinein. Für den Apostel Paulus speziell stellt sich die christliche Hoffnung so dar, daß der Tod den Christen in die unmittelbare Nähe Christi, in seine eigentliche Heimat führt: er ist „daheim bei dem Herrn" (2. Kor. 5, 6—8); bedeutet ihm doch Christus im wahrsten Sinne „Leben"; darum kann ihm das Sterben nur Gewinn bringen (Phil. 1, 21). Aus dieser getrosten, allzeit unbeirrbaren Zuversicht heraus stimmt er das Hohelied von der Liebe Gottes in Christo an, von der ihn keine Gewalt, auch der Tod nicht, zu scheiden vermag (Röm. 8, 38 f.). Für das sittliche Leben ergibt sich hieraus die Folgerung, daß alle Güter dieser Welt von Paulus nur unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet werden (vgl. 1. Kor. 7, 29 ff.). Nach Ansicht der meisten Forscher soll nun auch bei Seneca eine ähnliche Ewigkeitsstimmung zum Durchbruch kommen; ja viele sehen in seinen Äußerungen über die Unsterblichkeit und die Art des ewigen Lebens die innigsten Berührungspunkte mit der christlichen Anschauung.[10]) Für uns dagegen wird gerade hier die erste grundlegende Differenz des Philosophen vom Apostel sichtbar.[11]) Es ist freilich für den Seneca-Leser eine recht schwierige Aufgabe, ein klares und einheitliches Bild von Senecas Auffassungen des Jenseits und der Unsterblichkeit der Seele zu erhalten. Wie oft begegnen wir hier den größten Widersprüchen! Scheint ihm das eine Mal das Dogma von der Unsterblichkeit als etwas Selbstverständliches festzustehen, so äußert er sich an anderen Stellen sehr skeptisch und resigniert; und endlich schlägt seine Stimmung geradezu in eine bewußte Opposition gegen den Unsterblichkeitsglauben um. Wohl bietet er in den Trostschriften zuweilen ein bestrickendes, lichtvolles Gemälde von dem Zustand des Menschen nach dem Tode und vom Jenseits

dar; ein seliges Wiedersehen, eine persönliche Gemeinschaft mit allen edlen Geistern ist den Verstorbenen beschieden: „alsdann erhebt er sich in die Höhen und wandelt unter seligen Seelen; eine heilige Schar nimmt ihn auf, die Scipionen und Catonen . . . dein Vater, o Marcia, zieht, obwohl dort allen alles verwandt ist, seinen Enkel an sich . . ." (ad Marc. de cons. 25, 1. 2). Mit solchen Worten weiß Seneca die um den Tod ihres Sohnes betrübte Marcia zu trösten; oder in einer anderen Trostschrift (ad Polyb. de cons. 9, 7) preist er den Verstorbenen glücklich: „endlich ist er frei, endlich ist er in Sicherheit, endlich ist er über die Schranken der Zeit erhaben" (vgl. ferner ad Marc. de cons. 24, 5; ad Helv. de cons. 11, 7). Indessen dürfen wir in diesen Wendungen, in denen der Todestag als Geburtstag der Ewigkeit gefeiert wird (vgl. ep. 102, 26), keineswegs ein persönliches Glaubensbekenntnis des Philosophen erblicken; hier ist für ihn lediglich der praktische Zweck, Trost zu spenden und sorgende Seelen aufzurichten, maßgebend. Seine eigene Überzeugung, die in eine ganz andere Richtung weist, unterdrückt er dabei einen Augenblick; und doch gelingt ihm dies nicht völlig; denn seine Skepsis ist zu stark, sie bricht selbst in der Trostschrift wieder hervor, in der er so trostvoll das ewige Leben geschildert hat, und äußert sich darin, daß er den Zustand nach dem Tode gleichsetzt der Ruhe, in der wir uns vor unserer Geburt befanden (ad Marc. de cons. 19, 5; ep. 54, 4). Diese Ruhe bedeutet, wie aus den kurz darauf folgenden Worten klar hervorgeht, ein „Nichtsein": „Der Tod ist weder ein Gut noch ein Übel; denn ein Gut oder ein Übel kann ja nur das sein, was wirklich etwas ist; was aber selbst nichts ist und alles in das Nichts zurückführt, das gibt uns keinem Schicksale preis . . . derjenige kann nicht unglücklich sein, der gar nicht mehr ist" (ad Marc. de cons. 19, 5; ebenso in ep. 54, 4 u. 77, 11). In diesem Sinne müssen nun auch

die Äußerungen verstanden und beurteilt werden, die von einem ewigen Frieden (ad Marc. de cons. 19, 6) oder einer ewigen Ruhe (ad Marc. de cons. 24, 5) reden. Letzten Endes erscheint ihm der Unsterblichkeitsglaube nur als ein „schöner Traum" (ep. 102, 2); in unseren Gedanken über das Leben nach dem Tode spiegeln sich nur die Fabeln und Spielereien der Dichter wider (ad Marc. de cons. 19, 4). Seine eigne Stimmung — so meint er selbst — wird nicht davon berührt, ob der Tod „Ende oder Übergang" (zu einem höheren Dasein) ist. Besonders dieses letztere Glaubensbekenntnis, das sich mehrmals in seinen Schriften (ep. 65, 24; de prov. 6, 6; ad Polyb. de cons. 9, 2. 3; ep. 24, 18) findet, beweist uns, daß der Ewigkeitsgedanke in seinem persönlichen Leben sowie in seinem System keine besondere Geltung gehabt hat.

Auch das eschatologische Weltbild, das Seneca in Anlehnung an die altstoische Lehre vom Weltbrande hin und wieder gezeichnet hat, führt nicht über seine sonstigen Zukunftserwartungen hinaus. Einst werde die ganze Welt und mit ihr die Menschheit vom Feuer ergriffen werden und das All sich in ein einziges, ungeheures Feuermeer auflösen, in das auch die Geister der Abgeschiedenen verwandelt werden. Alsdann beginnt der Weltprozeß von neuem: das allgemeine Sterben führt wieder zum Leben, zu einem Leben in reinerer Gestalt; entspricht es doch dem Naturgesetz und dem Wesen der Gottheit (vgl. ad Helv. de cons. 6, 8), daß alles in ewigem Wechsel kreist (vgl. zur Eschatologie Senecas: natur. quaest. lib. III. cap. 13; 28, 7; 29, 5; ad Marc. de cons. 26). Ob die Menschenseele nach diesem Weltbrande[12]) in individueller Existenzform fortdauert, bleibt dabei im Dunkeln und ist jedenfalls unwahrscheinlich;[13]) denn nach der Lehre der alten Stoa mußte die Seele, wenn sie bei dem Weltbrande in das Urpneuma (Urstoff) zurückkehrte, damit auch ihre individuelle Gestalt aufgeben.

Hier tritt nun der Unterschied der stoischen Eschatologie von der paulinischen deutlich zutage. Zwar ist unter dem Hinweis, daß das Feuer in beiden Eschatologien eine Rolle spiele, versucht worden, die eschatologischen Lehren einander anzugleichen und die paulinische aus der stoischen abzuleiten.[14]) Während jedoch in der stoischen Anschauung es sich um einen Naturprozeß handelt, stellt uns die paulinische Eschatologie ein Geschichtsbild vor Augen. Katastrophale Naturereignisse führen in der Stoa das Ende der Welt herbei; bei Paulus dagegen ist es die noch einmal am Horizont der Weltgeschichte erscheinende Person Christi, die den Kampf mit den widergöttlichen Mächten aufnimmt und damit die Geschichte der Menschheit zum Abschluß bringt. Während dort an die alte Welt sich in stetem Wechsel neue Welten reihen, ohne daß der Weltlauf zu einem letzten, ewigen Ziele gelangt, kennt der Apostel ein unverrückbares, höchstes Ziel, das allem Geschehen gesteckt ist: die endgültige, ewige Aufrichtung des Gottesreiches (vgl. 1. Kor. 15, 24—28). Der tiefste Gegensatz der beiden eschatologischen Lehren aber wurzelt darin, daß bei Seneca — wie es sich nachher besonders auch in der Ethik zeigen wird — der Mensch, der stoische Weise, das Maß aller Dinge ist, während bei Paulus der gesamte Geschichtsverlauf damit gekrönt wird, daß Gott alles in allem ist (1. Kor. 15, 28).[15]) So wird denn auch bei Seneca die Begründung aller Zukunftshoffnungen nach dem Tode vom Menschen, vom Begriff der Seele oder des Geistes aus versucht; für Paulus dagegen ist der Ausgangspunkt stets im Wesen des lebendigen Gottes gegeben. Seine Gewißheit des ewigen Lebens beruht darauf, daß Gottes Lebensmacht sich in der Tatsache der Auferweckung Christi klar erwiesen hat, an der auch er als Glied Christi einst teilhaben wird (vgl. außer 1. Kor. 15: Röm. 8, 10 f.; 2. Kor. 4, 14).

Die Lehre von Gott.

Daß in Senecas eschatologischen Erwartungen der Gedanke des lebendigen Gottes völlig fehlt, läßt sich leicht aus der Gesamtanschauung des Philosophen von Gott erklären. Zunächst begegnen wir freilich auf diesem Gebiete Aussprüchen und Definitionen, die uns fast christlich anmuten und — entgegen dem Pantheismus der alten Stoa — einen durchaus theistischen Klang haben. In der alten Stoa wurde die Gottheit als das wirkende Prinzip,[16]) als das „künstlerisch bildende Feuer" bestimmt, dem ausdrücklich materielle Beschaffenheit zugeschrieben wurde. Als feuriger Hauch („Pneuma"), aus feinster Substanz (= Ursubstanz) bestehend, durchdringt die Gottheit die gesamte Materie[17]) und erscheint somit als ein der Welt völlig immanentes Prinzip. Ja, in allem Seienden erblickt der Stoiker der alten Schule nur die verschiedenen Erscheinungen der Ursubstanz oder der Gottheit:[18]) wie alles, was existiert, aus der Ursubstanz hervorgegangen ist, so wird sich alles einst auch wieder in diese Ursubstanz auflösen.[19]) Da die Gottheit bei der Weltbildung das gestaltende Prinzip darstellt, wird sie von den Stoikern ferner als die „samenartige Vernunft" (Logos spermatikos) beschrieben; in dieser liegen die Keime, die jedes Einzelding gestalten. Wurde nun so das Verhältnis der Gottheit zur Welt gedacht, wie es sich in diesen Sätzen ausprägte, dann mußten die Stoiker folgerichtig zu einem rein pantheistischen Gottesbegriff kommen: Gott und Welt waren schließlich für die Stoiker identische Begriffe.[20]) Seneca hat nun die Materialität des altstoischen Gottesbegriffes abgestreift (natur. quaest. lib. I. praef. 14 vgl. mit ad Helv. de cons. 8, 3); auch ist für ihn Gott nicht an die Welt gebunden, Gott ist ihm nicht gleichbedeutend mit der Welt in ihren verschiedenen Zuständen und Erscheinungen, sondern selbständig tritt Gott als eine tran=

zendente Macht der Welt gegenüber und unterwirft diese seinem Willen. Wenn er die Gottheit als „Vernunft" bestimmt, die der Welt der Materie gebietet, dann gewinnt sein Gott geradezu persönliche Züge, den Charakter eines persönlichen Schöpfers und Regenten der Welt, dann fühlen wir deutlich den Abstand dieser über der Welt thronenden „Vernunft" von jener altstoischen Vorstellung eines lediglich in der Welt wirkenden „Logos Spermatikos": „Das All besteht aus der Materie und aus Gott. Gott lenkt das, was ihn umgibt und was ihm folgt als dem Beherrscher und Führer (ep. 65, 23) . . . die Materie ist tot, ein Ding, aus dem sich alles gestalten läßt, die aber ruht, wenn niemand sie bewegt. Die Ursache, die Vernunft nämlich, formt die Materie, wandelt sie um, wie sie will, und bringt aus ihr allerlei Werke hervor" (ep. 65, 2). Hier tritt uns Gott als ein intelligentes, mit Willen begabtes Wesen entgegen, das von Seneca als Urheber, Erhalter und Gebieter des Alls gepriesen wird (de prov. 5, 8; ep. 107, 9; de vita beata 8, 4; ep. 58, 28; ep. 16, 5). Auch die Einheit Gottes wird von ihm scharf betont. Wir stoßen in Senecas Schriften zwar oft auf die alten heidnischen Gottheiten; doch ist es keineswegs eine polytheistische Gesinnung, sondern lediglich die übliche Redeweise, die ihn von „Göttern" sprechen läßt; sind für ihn doch die alten Götter nur „lauter Namen ein und desselben Gottes, der seine Macht bald so, bald anders ausübt" (de benef. lib. IV. cap. 8). Und dieser eine Gott hat nun auch für die Menschen eine besondere Bedeutung. Er, der erhaben über Raum und Zeit ist, läßt seine Allgegenwart uns fühlen: „Gott ist dir nahe, er ist bei dir, ist in dir!" (ep. 41, 1; vgl. auch ep. 95, 47). So darf denn der Mensch jederzeit auf die Hilfe Gottes hoffen, muß sich aber auch in seinem Wandel stets bewußt werden, daß Gott, dessen Wissen und Weisheit unbeschränkt ist, selbst die geheimsten Regungen des

Herzens kennt; denn „was hilft es, wenn etwas vor den Menschen verborgen ist? Nichts ist der Gottheit verschlossen, sie ist in unseren Herzen gegenwärtig und tritt mitten in unsere Gedanken" (ep. 83, 1). Erinnern schon diese Gedanken an biblische Worte (Ps. 139), so noch mehr all die Prädikate von der Güte und Liebe und Gnade Gottes, die wir als spezifisch christlich anzusprechen gewohnt sind. Die „Gnade", die Seneca seinem Zögling Nero als vornehmste Regententugend in eindringlichen Worten vorhält, ist die höchste göttliche Eigenschaft; daher möge der Regent, wenn er ein Abglanz der Gottheit sein will, in seinem Amte Gnade üben (de clem. lib. I. cap. 5) und alle nur denkbaren Segnungen seinen Untertanen erweisen. Milde und Wohlwollen strömen von Gott aus; seine Wohltaten werden Guten und Bösen, Dankbaren und Undankbaren in gleicher Weise zuteil. „Wenn du die Götter nachahmen willst" — heißt es bei Seneca de benef. lib. IV. cap. 26, 1 u. 28, 3 — „dann gib deine Wohltaten auch an Undankbare; denn auch über Frevler geht die Sonne auf, und auch den Seeräubern stehen die Meere offen . . . und es konnte dem Regen, wenn er fallen sollte, nicht das Gesetz gegeben werden, daß er sich nicht auf die Felder der Schlechten und Ruchlosen ergießen solle." Wir denken hierbei unwillkürlich an Jesu Worte vom Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und die Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45). Und wie Jesus bei seiner Warnung vor den Sorgen den Blick auf die Vögel unter dem Himmel richtet, die nicht säen noch ernten (Matth. 6, 26), so kennt auch Seneca dieses Motiv: „Du sagst: ‚ich bin arm?‘ Nichts fehlt ja den Vögeln. Die Tiere leben von einem Tag zum andern. Das Wild in seiner Einöde hat genug zur Nahrung" (de remed. fort. 10, 1). Darum kann Seneca auch die Bezeichnung, die Jesus und die Apostel stets von Gott gebrauchen, auf seinen

Gott anwenden: Gott ist Vater, ist der erhabene Vater, ist unser Vater (de prov. 1, 5; de benef. lib. II. cap. 29, 4; lib. IV. cap. 19, 3). Der Mensch kann nach Seneca eine Beziehung zu Gott gewinnen, kann Gemeinschaft mit ihm haben; es bildet sich eine Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen, ja mehr als Freundschaft besteht zwischen beiden Faktoren: Verwandtschaft und Ähnlichkeit (de prov. 1, 5). Freilich in der Art und Weise, in der Seneca jenes Verhältnis vermittelt denkt, unterscheidet[21]) er sich wesentlich von einem Hauptgedanken der paulinischen Theologie, wie der gesamten neutestamentlichen Frömmigkeit. Die Tugend, die Richtung auf das Gute ist es, die das Freundschaftsband zwischen Gott und dem Menschen knüpft (de prov. 1, 5). Es ist also kein religiöses, sondern lediglich ein ethisches Verhältnis, in dem Gott und Mensch sich berühren. Der Grundgedanke der paulinischen Gotteslehre aber läßt sich dahin zusammenfassen, daß unsere Verbindung mit Gott allein auf der frei schenkenden Gnade Gottes beruht.

Überhaupt sind jene Beziehungen zwischen Gott und Mensch nicht so persönlich und lebendig gedacht, daß wir von einem Vorsehungsglauben sprechen könnten, wie wir ihn bei Paulus vorfinden. Auch wenn besonders in der Schrift „de providentia“ mit Energie der Gedanke einer vernünftigen Vorsehung verfochten wird, die alles aufs beste geordnet hat, die in ihrer Weisheit und Liebe, oft auch Strenge die Menschen für ihre hohe sittliche Aufgabe erzieht, die schließlich uns alles zum besten dienen läßt (de prov. 1, 5; 2, 6; 3, 1 f.; 4, 7; 5, 10), so zeigt doch andrerseits gerade diese Abhandlung, daß die Begriffe „Schicksal“ und „Vorsehung“ keineswegs klar geschieden sind. „Das Schicksal leitet uns“ — heißt es hier (de prov. 5, 7 f.) —, und die erste Stunde nach der Geburt hat entschieden, wieviel einem jeden zugemessen sein soll. Eine

Ursache hängt mit der anderen zusammen, und die Angelegenheiten des Einzelnen und Ganzen sind in langer Folgenreihe verbunden . . . . an dieselbe Notwendigkeit, die uns im Leben und Sterben beherrscht, sind auch die Götter gebunden. Eine unabänderliche Bahn ist ebenso den Göttern, wie den Menschen vorgeschrieben. Jener Schöpfer und Lenker des Alls selbst hat die Geschicke zwar bestimmt, aber er folgt ihnen; immer gehorcht er, ein einziges Mal nur hat er befohlen." Danach sind wir also der Macht eines unerbittlich ablaufenden Naturmechanismus unterworfen;[22]) ein für allemal sind die Bahnen der Menschen, ja Gottes Wege selbst, vorgezeichnet. Im Grunde genommen besteht für Seneca die göttliche Providenz doch nur in der gesetzmäßig wirkenden Ordnung der Natur, des Weltalls; ähnlich wie in der älteren Stoa,[23]) ist es bei Seneca die in der Natur, im All angeschaute und erlebte planvoll und zweckvoll arbeitende „Vernunft", die ihn zu dem Gedanken der Vorsehung kommen läßt. In diesem Sinne sind dann zahlreiche Stellen bei Seneca, die zunächst den Eindruck eines wirklichen Providenzglaubens machen, zu verstehen und zu deuten. Gewiß steht jene Gesetzmäßigkeit, nach der sich alles vollzieht, im Gegensatz zum z u f ä l l i g e n Geschehen, und der Mensch soll sich gerade dessen getrösten, daß er nicht dem blinden Zufall preisgegeben ist (de prov. 1; 5, 6; natur. quaest. lib. I. praef. 14 f.); aber andrerseits ist die Idee einer solchen „Notwendigkeit", in die der Mensch durch die ewigen, ehernen Gesetze eingeschlossen ist, doch grundverschieden von dem christlichen Gedanken der Vorsehung, die die Menschen persönlich zu jeder Stunde hebt und trägt. Auch die vorhin erwähnten Worte Senecas, nach denen Gott über die Guten und die Ruchlosen regnen läßt, reden bezeichnenderweise nur von einem G e s e t z e, nach dem es gar nicht anders sein kann. Ganz folgerichtig ist es dann auch gedacht, daß jene göttliche Providenz sich nur auf

die Menschen in ihrer Gesamtheit erstrecken, nur der Menschheit im allgemeinen zugute kommen kann; die einzelnen haben immer nur mittelbar daran teil. Seneca wagt deshalb auf die Frage, ob Gott sich auch um die einzelnen kümmere, keine klare, entschiedene Antwort zu geben;[24]) höchstens sagt er, daß die Götter sich zuweilen um einzelne sorgen (ep. 95, 50; vgl. auch de prov. 3, 1). Und eine weitere Konsequenz von Senecas Auffassung der Vorsehung als der der Natur immanenten, alles gesetzmäßig wirkenden Vernunft ist schließlich die Anschauung, nach der Gott und Natur, Gott und Welt als eins gedacht, miteinander identifiziert werden. Der Pantheismus, den wir in der Stoa zum ersten Male bei Kleanthes scharf ausgeprägt antreffen (s. Anmerkung 20), ist von Seneca nicht überwunden worden. Auch Seneca lehrt, daß auf die Gottheit jeder Name zutrifft (natur. quaest. lib. II. cap. 45, 1); auch für ihn sind Gott, Schicksal, Vorsehung, Natur, Welt identische Begriffe (natur. quaest. lib. II. cap. 45, 2; vgl. auch de benef. lib. IV. cap. 8, 3). Auf die Frage: „Was ist die Gottheit?" antwortet er ganz im Sinne des Pantheismus: „Die Seele des Alls . . . alles, was du siehst und nicht siehst. Dann erst wird ihr ihre eigentümliche Größe zuerkannt, über welche hinaus sich nichts Größeres denken läßt, wenn sie alles allein ist, wenn sie ihr Werk von außen und innen beherrscht" (natur. quaest. lib. I. praef. 13). Wenn dann Seneca auf der andern Seite wiederum versucht, die Gottesidee zu objektivieren, Gott außerhalb der Natur, persönlich vorzustellen, so rückt Gott in so nebelhafte Ferne, wird dermaßen transzendent bestimmt, daß keine Brücke mehr von Gott zum Menschen, vom Himmel auf die Erde herabführt. Der überweltliche Gott hat schlechterdings gar nichts für die Menschheit zu bedeuten. „Die Götter hält der Himmel angefesselt, und es ist ihnen ebensowenig vergönnt, herabzusteigen, als es für dich sicher ist" — schreibt Seneca in

seiner dem Kaiser Nero gewidmeten Schrift „de clementia“ (lib. I. cap. 8, 3). Nach alledem müssen wir urteilen, daß es Seneca nicht gelungen ist, die Immanenz und Transzendenz in seinem Gottesbegriff gleichzeitig zur Geltung zu bringen. Gott ist bei Seneca entweder der Welt völlig immanent oder er wird zu einer der Welt schlechthin nur transzendenten Größe. Demnach verliert Senecas Gottesidee, wenn wir sie in ihrer Beziehung zu den Menschen betrachten, ihre anfänglich in die Augen fallende theistische Färbung.

Bei Paulus ist bereits die Grundlage, von der aus der Glaube an eine den Menschen persönlich ergreifende Vorsehung sich ergibt, eine andere als bei dem Philosophen; Paulus kommt zu dem Providenzgedanken nicht von einer allgemeinen Betrachtung und Bestimmung des göttlichen Wesens, sondern von seiner besonderen Erkenntnis Gottes aus, die ihm in Christo, in seiner persönlichen Gemeinschaft mit Christus, aufgegangen ist. Zwar scheint er im ersten Kapitel des Römerbriefes (V. 19 ff.) und in den beiden Predigten der Apostelgeschichte in Kap. 14, 15 ff. und 17, 22 ff. einen Gottesbegriff, wie er sich auch dem allgemeinen, vernünftigen Denken darstellt, zu vertreten. Doch wir werden später noch sehen, daß auch diese Stellen nicht gegen unsere Behauptung eingewandt werden können. Für Paulus ist Gott zunächst der Vater Jesu Christi, und erst durch Christus, oder richtiger gesagt: erst „in Christo“ *(ἐν Χριστῷ)* besitzt er Gott als seinen Vater, von dessen gütigem Willen er dann sagen kann: er lenkt alles zum Besten. Besonders die klassische Formulierung des Providenzglaubens bei Paulus in Röm. 8, 28 ist in dieser Hinsicht sehr charakteristisch. Nachdem der Apostel hier gesagt hat: „Wir wissen, daß Gott denen, die ihn lieben, in allen Dingen zum Besten hilft,“ schließt er den Satz: „Denen nämlich, die nach seinem Ratschluß berufen sind.“ Also nur für die, die berufen sind,

was ja stets nur „ἐν Χριστῷ“ nach Paulus denkbar ist, erscheint Gott als der gütige, alle Dinge persönlich lenkende Vater. Wie dem Apostel nun von hier aus die im persönlichsten Sinne gefaßte providentia Gottes feststeht, so ermöglicht ihm weiter die Formel „ἐν Χριστῷ“ auch, in seinem Gottesgedanken beides zum Ausdruck zu bringen: die lebendige Nähe und Gegenwart, die Immanenz Gottes einerseits und die dem Menschen übergeordnete, überweltliche Stellung, die Transzendenz Gottes andrerseits. Es ist nicht zutreffend, daß in der Formel „ἐν Χριστῷ“ — wie Deißmann[25]) behauptet — nur die Gegenwart, nur das mystische Einssein Christi, resp. Gottes mit dem Menschen enthalten sei; vielmehr denkt der Apostel stets, wenn er die Formel „ἐν Χριστῷ“ gebraucht, Christum und dadurch auch Gott als eine objektive Geistesmacht, als den außer ihm und über ihm stehenden Herrn, den „κύριος“ (vgl. 2. Kor. 3, 17). Werfen wir nun noch einen Blick auf das Ziel, zu dem Gottes Vorsehung nach Paulus die Menschen hinführen will und dem schließlich auch alle irdischen Leiden als Mittel dienen müssen, so können wir als Ziel kurz angeben: die Herrlichkeit Gottes und die Teilnahme der Kinder Gottes an dieser Herrlichkeit in seinem Reiche (Röm. 8, 30; 8, 17; 2. Kor. 4, 17). Ohne ein klar bestimmtes Ziel, dem der Mensch letzten Endes entgegengeführt werden soll, ist ja ein Providenzglaube überhaupt nicht möglich; und wir erkennen jetzt, aus welchem tieferen Grunde bei Seneca der Providenzgedanke scheitern muß; es fehlt eben bei Seneca die Erfassung und Bestimmung eines solchen letzten Zieles. Nach Senecas Gesamtanschauung könnte dieses Ziel nur ein ethisches sein; im Königtum des Weisen erreicht ja sein Gedankengebäude den Gipfel, den Höhepunkt. Und in der Tat weisen auch zahlreiche Äußerungen Senecas in diese Richtung. Wenn Seneca die Frage aufwirft: Wozu ist das Leiden da, wozu dienen die

Kämpfe, das Unglück, die Strafen, so lautet die Antwort: alles Unglück, alle Leiden sind für den, der nach dem Guten strebt und nach wahrer Größe trachtet, eine ersehnte Gelegenheit, seine Tugend zu erproben, zu stärken und zur höchsten Entfaltung zu bringen: „Feuer erprobt das Gold, Elend den tapferen Mann. Siehe, wie hoch die Tugend hinaufsteigen muß; wisse, daß sie keine gefahrlosen Wege wandeln darf (de prov. 5, 10). . . . Schlägt und verwundet uns das Schicksal — wir wollen es ertragen; es geschieht nicht aus Grausamkeit, ein Kampf vielmehr ist es; je öfter wir ihn bestehen, desto stärker werden wir" (de prov. 4, 12). Gerade im Unglück, in den Schicksalsschlägen erreicht das unerschütterliche Selbstvertrauen des Stoikers seinen höchsten Grad, da zeigt sich, wozu die Kraft des Menschen, der die Widrigkeiten des Lebens unerschrocken und gleichmütig trägt, fähig ist; ja, dann wächst der stoische Held über sich selbst hinaus zu einer Höhe empor, auf der er alles — Menschen und Götter — überragt und einen grandiosen Anblick den unsterblichen Göttern darbietet, die den Kämpfer und Dulder bewundern: „Siehe, ein Schauspiel, wert, daß ein in seine Werke vertiefter Gott es betrachte, siehe, ein des Gottes würdiges Paar: das ist ein tapferer Mann im Kampf mit einem bösen Geschick, zumal wenn er es sogar herausgefordert hat. Nichts Schöneres kann Jupiter auf Erden sehen, wenn er darauf achten will, als einen Cato, der fest und aufrecht dasteht, obwohl seine Partei mehrere Male unterlegen ist und obwohl alles zusammenstürzt" (de prov. 2, 9). Das ist nun freilich eine Beurteilung des Leidens, die der Leidensauffassung des Paulus diametral entgegengesetzt ist. Paulus spricht von einem „Dorn im Fleisch", der ihm gegeben ist, damit er sich nicht überhebt (2. Kor. 12, 7). Jene berühmten Leidenskapitel in den Korintherbriefen (1. Kor. 4, 6 ff.; 2. Kor. 4, 7 ff.; 6, 4 ff.; 11, 23 ff.; 12, 5 ff.) sind immer auf ein und

denselben Ton gestimmt: hier gilt kein Selbstruhm, keine Selbsterhebung, sondern rühmen Gottes, sich demütigen unter seine Hand; nicht Menschenkraft, sondern Gotteskraft wirkt sich im Leiden, in der Schwachheit aus (2. Kor. 12, 9). Die präziseste Formel, die uns in dieser Hinsicht bei ihm begegnet, besagt geradezu: das Leiden, die Gebrechlichkeit des Menschen ist nur zu dem Ende vorhanden, damit es sich klar zeige, daß alle Kraft von Gott und nicht vom Menschen stamme (2. Kor. 4, 7).[26]) So dient denn das Leiden nicht der Verherrlichung des Menschen, sondern der Herrlichkeit Gottes.

Die Beurteilung des Menschen.

Damit stehen wir bereits mitten in der Frage, wie Paulus und Seneca den Menschen beurteilen. Wenn Seneca das Ideal des stoischen Weisen preist, so ist er dabei fest von der Majestät und höchsten sittlichen Würde des Menschen überzeugt; er rückt den Weisen in die unmittelbare Nähe der Gottheit, ja, räumt ihm sogar den Vorrang vor Gott ein; spricht Gott doch selbst zu den Menschen: „Traget (die Leiden) mutig! hier ist der Punkt, wo ihr noch höher steht als Gott; er ist vom Dulden der Übel ausgeschlossen, ihr aber meistert das Leid" (de prov. 6, 6). Auch an Glückseligkeit steht der Weise der Gottheit nicht nach; denn „der Weise sieht mit demselben Gleichmut, wie Jupiter, alles in den Händen anderer und verachtet es; er achtet sich um so höher, als Jupiter jene Dinge nicht gebrauchen kann, der Weise es nicht will" (ep. 73, 14; vgl. auch ep. 53, 11; ep. 41, 4; de const. 8, 2). Eine Königsstellung des Weisen kommt hierin zum Ausdruck, die an Glanz auch vor dem Throne Gottes nichts einbüßt. Um demgegenüber die paulinische Wertung des Menschen im Vergleich zur

Gottheit ins rechte Licht zu rücken, brauchen wir nur an das Bekenntnis des Apostels zu erinnern: „Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin" (1. Kor. 15, 10). Zwar hat man in neuerer Zeit gewisse paulinische Gedanken dahin verstanden, als sei nach Paulus der Christ gar nicht mehr Mensch, als wandle der Geistesträger („Pneumatikos") schon jetzt in überirdischer Existenzform, als greife er schon jetzt nach der Himmelsglorie. Doch es kann gegenüber dieser mystischen Deutung paulinischer Gedanken,[27]) durch die der Pneumatiker Paulus allerdings, mutatis mutandis, auf eine gleiche Basis mit dem stoischen Weisen rücken würde, nicht scharf genug betont werden, daß Paulus im Gegenteil über die menschliche, allzumenschliche Erscheinungsform, in die er hier auf Erden immer gebannt ist, seufzt, daß er den Abstand der Gegenwart von der künftigen Vollendung schmerzlich empfindet und daß seine Gemeinschaft mit Christus immer von dem Bewußtsein eines demütigen Knechtes gegenüber dem Herrn („Kyrios") getragen ist.[28]) — Trotz der aristokratischen Stellung des Menschen, oder wir können richtiger sagen, gerade wegen dieser Stellung, wegen des einzigartig hohen Ideals des Weisen findet sich bei Seneca auch ein Empfinden der eignen Unzulänglichkeit, ein ausgeprägtes Schuldgefühl. Fast vereinzelt steht in der Antike das Bekenntnis Senecas da: „Wir haben alle gesündigt" (de clem. lib. I. cap. 6, 3); „niemand ist ohne Schuld" (de ira lib. II. cap. 28, 1; vgl. ferner de clem. lib. I. cap. 24, 2; de ira lib. I. cap. 14, 3; de benef. lib. V. cap. 17, 3; ep. 41, 9). Oftmals ist er von einer so tiefen Einsicht in die menschlichen Schwächen erfüllt, daß er die Forderung aufstellen kann, es müsse eine gänzliche Umwandlung (ein „transfigurari" ep. 6, 1; 94, 48) des Menschen stattfinden. Ja, in dieser Erkenntnis weist er auch zuweilen darauf hin, daß wirkliche Güte nur unter Gottes Beistand erworben werden kann und daß ohne

Gottes Hilfe kein guter Mensch anzutreffen ist (ep. 41, 2; 73, 15f.). Dennoch dürfen wir auch diese Sätze nicht im christlichen Sinne interpretieren; sie tragen vielmehr noch deutlich den Charakter des Stoizismus. Denn die Sünde wird hier durchaus nicht als ein Widerstreit, als Gegensatz gegen Gott, gegen Gottes Heiligkeit und seine Gebote empfunden,[29]) sondern wird an dem sittlichen Ideal des Stoikers gemessen, wird als Unvollkommenheit gegenüber dem Ideal des Weisen bestimmt (vgl. die auf S. 24 zitierten Stellen). Ferner: da Seneca — trotz gelegentlicher Hinweise auf Gott[30]) — keine höhere, stärkere, erlösende Macht kennt, die den Menschen aus jenen Unzulänglichkeiten, Schwächen und Mängeln herausreißt, so bleibt nur noch die Ausflucht, daß das ethische Ideal selbst verflacht wird, so bleibt nur noch der Trost, es sei nun einmal nicht möglich, wirklich das Ideal des Weisen zu erreichen, es gäbe faktisch keinen Weisen (de tranquillitate animi 7, 4), man müsse sich damit begnügen, um das Gute wenigstens zu w i s s e n (de vita beata 20, 1 f.; vgl. auch 17—19). Die Folge ist, daß Seneca daran verzweifelt, es könne je das Böse überwunden werden und das Gute sich durchsetzen. Wie resigniert äußert er sich doch über die Zustände in der Welt: „Es war die Klage unserer Vorfahren, es ist unsere Klage, es wird die Klage der Nachwelt sein, daß die Sitten verkehrt seien, daß der Frevel herrsche, daß die Menschheit sich verschlimmere und alles Heilige in Verfall gerate. Allein so ist es stets gewesen und wird immer so bleiben, nur von Zeit zu Zeit sich mehr dahin oder dorthin neigend . . .“ (de benef. lib. I. cap. 10, 1). Häufig erscheinen deshalb die ethischen Forderungen Senecas in abgeschwächter Form; an die Stelle des Ideals des W e i s e n tritt geradezu das Ideal des L e b e n s k l u g e n; ein Paktieren mit den jeweiligen Lebensumständen wird ohne Bedenken zur Pflicht gemacht. Daß man sich akkommodiert an die gegenwärtigen Verhältnisse, wird direkt zu

einem stoischen **Prinzip**, das Seneca ganz bewußt, nicht etwa bloß unabsichtlich oder aus persönlicher Schwäche, in seinem eignen Leben und Wirken befolgt (de benef. lib. II. cap. 18, 6 f.; de vita beata 21—23; fragm. 19 u. 38; ep. 14, 14). Demnach haben wir in der Auffassung vom Menschen und von der Welt bei Seneca weder einen konsequenten Pessimismus noch einen durchgeführten Optimismus. Der Pessimismus wird bei ihm nicht so weit verfolgt, daß es zum völligen Verzweifeln an der eignen Kraft des Menschen kommt und daß dann die Bahn frei würde für eine andere Kraft, die dem Menschen in seiner innersten Not hilft und somit eine optimistische Betrachtungsweise eröffnen würde. Im Gegensatz dazu ist Paulus — so paradox es klingen mag — ganz Pessimist und ganz Optimist, beides zugleich. Eine schärfere Selbstverurteilung als die, die bei ihm mit dem Verzweiflungsschrei endet: „Ich unglückseliger Mensch!" ist nicht denkbar (Röm. 7, 24); aber ebenso kann auch der siegesgewisse Optimismus nicht überboten werden, der über die Erlösung der Welt in Dank- und Jubelrufe ausbricht (Röm. 7, 25; 8; 1. Kor. 15, 57) und der den Christenstand als eine Neuschöpfung wertet (2. Kor. 5, 17).

Im Anschluß an die Lehre vom Menschen müssen wir noch die **psychologischen Grundbegriffe** kurz erörtern. Das von Seneca vertretene dualistische Schema von Leib und Seele, das im Leibe nur den Kerker und eine Fessel der Seele sieht und deshalb die Befreiung der Seele vom Leibe als Ziel setzt (ad Helv. de cons. 11, 7; ad Marc. de cons. 24, 5; ep. 24, 16; ep. 65, 16 f., 21 f.; ep. 102, 22 u. 27), ist der paulinischen Psychologie gänzlich fremd. Für Paulus ist ein volles Leben der Seele oder des Geistes nur im Leibe, mittelst des Leibes gegeben; der Leib ist Organ, ist Instrument der Seele („Psyche"), resp. des Geistes („Pneuma"); vgl. 1. Kor. 15, 35 ff.; 2. Kor. 5, 1 ff. Nicht nach Befreiung vom Leibe ver-

langt der Apostel, sondern nach Überkleidung mit dem Himmelsleib, der dem göttlichen Geiste entspricht und diesem zur vollkommenen Lebensentfaltung verhilft (2. Kor. 5, 1 ff.).[31]) Wenn sich ferner außer den Begriffen: corpus, anima, animus auch der Begriff spiritus („Geist") bei Seneca findet, wenn weiterhin ein in uns wohnender „sacer spiritus" (= heiliger Geist; vgl. ep. 41, 2; ep. 66, 12; ad Helv. de cons. 6, 7; 8, 3) angenommen wird, so könnte man zunächst denken, daß „sacer spiritus" sich deckt mit dem paulinischen „*πνεῦμα ἅγιον*" (= heiliger Geist). Indessen gehört bei Seneca „spiritus" zur natürlichen Ausstattung des Menschen; man besitzt ihn, ohne daß man — wie Seneca (ep. 41, 1) sagt — die Hände zum Himmel zu erheben braucht. Dagegen gilt dem Apostel das „Pneuma" als die besondere Gabe, die Gott dem Christen verleiht: es ist die Kraft des neuen Lebens. Überhaupt gehen bei Seneca die Begriffe spiritus und animus (resp. mens) ineinander über (ep. 41, 1 f.; 66, 12; ad Helv. de cons. 6, 6 f.), während bei Paulus das „Pneuma", das pneumatische Leben scharf der „Psyche", dem natürlich-psychischen Leben entgegengesetzt wird (1. Kor. 2, 10 ff.; 15, 42 ff.). Auch der Begriff „caro" (= Fleisch) und die Worte Senecas vom Kampf des Geistes mit dem Fleisch, bei denen übrigens gerade der dem paulinischen „Pneuma" korrespondierende Begriff „spiritus" fehlt und statt dessen vom „animus" die Rede ist (ad Marc. de cons. 24, 5), drängen uns nicht zur Annahme einer Abhängigkeit, sei es des Seneca von Paulus oder des Paulus von Seneca. Denn wie der Begriff caro bereits in der Philosophie **vor** Seneca vorhanden war, also dem Philosophen zugänglich sein konnte, so hatte auch Paulus, wenn er von „Fleisch" und „Geist" redete, sein Vorbild an dem entsprechenden alttestamentlichen Begriffspaar.

Die Ethik.

Diese Gegensätze von Fleisch und Geist führen uns nun aus dem psychologischen in das *ethische* Gebiet hinüber; wir werden hier zunächst die ethische Norm betrachten müssen. Seneca hat — hierin der alten Stoa[32]) folgend — als der Hauptnorm für das sittliche Leben dem Grundsatz gehuldigt: secundum naturam vivere; der sittliche Mensch muß in Übereinstimmung mit dem in der Natur waltenden Vernunftgesetz leben (de vita beata 3, 3 f.; 8, 1 f. u. 6; ep. 5, 4; 41, 9; de benef. lib. IV. cap. 25, 1). Nach dieser Norm könnte nun freilich konsequenterweise nur immer eine rein *passive* Haltung sittlich sein. Doch zog der Stoiker diese Konsequenz nicht, da für ihn jenes Vernunftgesetz sich gerade im Gegensatz gegen die Triebe und Begierden realisierte und somit für ihn von selbst eine *aktive* Stellungnahme geboten war. So sieht auch Seneca das *ethische Ziel* in der Freiheit von allen Affekten und in der Unabhängigkeit von allen außerhalb unseres Machtbereiches liegenden Dingen, von den Zufälligkeiten des Lebens und den Gütern der Welt. In stetem *Kampfe* um diese Unabhängigkeit und innere Freiheit vollendet sich die *Tugend*, die dann für den Philosophen zugleich die höchste Befriedigung, die wahre Glückseligkeit bedeutet (vgl. besonders de vita beata 4; 8, 1 f.; 9, 4). In immer neuen Wendungen preist Seneca im 4. Kapitel seiner Schrift „de vita beata" das Ideal des tugendhaften Lebens, das in sich selbst seinen Lohn trägt, das unser höchstes Gut ist: „Glücklich ist der Mann, für den es kein Gut und kein Übel gibt außer einem guten und schlechten Herzen, der das Edle verehrt, der an der Tugend volles Genüge hat, den zufällige Dinge weder erheben noch niederschlagen, der kein höheres Gut kennt, als was er sich selbst zu geben vermag, dessen wahre Lust darauf gerichtet ist, die Lust zu ver-

achten" (4, 2; vgl. auch 9, 4). Am Bilde eines solchen erhabenen Geistes berauscht sich unser Philosoph förmlich; jenem Manne gebührt eine göttliche Krone. „Wenn du einen Mann findest, unerschrocken in Gefahren, unberührt von Lüsten, im Unglück glücklich, mitten in den Stürmen ruhig, der die Menschen tief unter sich, die Götter auf gleicher Stufe erblickt — wird da nicht Ehrfurcht gegen ihn dich überkommen?" (ep. 41, 4) — dies ist nach Senecas Worten der Tugendhafte, in jener Unberührtheit von allen inneren und äußeren Dingen zeichnet er das Ziel, dem der Weise nachzustreben hat. So viel wird bereits deutlich: wir haben hier eine Begründung der Ethik, die von der Einzelpersönlichkeit ausgeht; an der Vollendung dieser Persönlichkeit zur Tugend, d. i. zur inneren Freiheit und Glückseligkeit haftet das eigentliche ethische Interesse. Vor allem in dieser Grundlegung der Ethik weicht die Anschauung des Paulus von der Senecas ab; Paulus kennt sittliches Leben nur innerhalb der Gemeinschaft, als Betätigung in dieser Gemeinschaft; aus dem Verhältnis, in dem alle Christen vermöge ihrer gemeinsamen Beziehung zu Christus stehen, leitet er seine sittliche Hauptnorm, die der Liebe ab: alle Liebe, alle Rücksichtnahme auf den Nächsten, mithin der ganze Kanon der „Erbauung" (1. Kor. 8, 1 ff.; 1. Kor. 14, 12, 26; Röm. 14, 19; Eph. 4, 16 u. a. St.) läßt sich bei ihm auf den Glauben zurückführen, daß unser Nächster der Bruder ist, um dessentwillen Christus gestorben ist (1. Kor. 8, 11; vgl. auch Röm. 14, 15). Daß nun diese verschiedene Grundlegung der Ethik auch praktisch ganz bestimmte Folgen hat, kann leicht an einem konkreten Beispiel belegt werden, z. B. an der Frage des Selbstmordes. Für Seneca gehört gerade der Selbstmord (s. Anm. 26 und die dort zitierten Stellen) zur Ausübung, ja zum stärksten Beweis der inneren Freiheit gegenüber allen äußeren Schickungen; der Gesichtspunkt persönlicher

Freiheit würde in diesem Falle bei Paulus gar nicht in Betracht kommen, sondern lediglich sein Gebundensein an die Gemeinschaft, von wo aus er selbstverständlich zur Verwerfung des Selbstmordes gelangen würde. — Aber haben wir nicht trotz alledem das Empfinden der Selbständigkeit und inneren Unabhängigkeit zu d e n Stimmungen zu rechnen, in denen Stoizismus und Christentum, in denen auch Seneca[33]) und Paulus sich nahe berühren? Hat nicht auch Paulus — er besonders unter allen Aposteln — in wunderbaren Worten die Freiheit der Kinder Gottes gepriesen, hat er nicht den Verzicht auf alle Güter der Welt, auf alle Ansprüche des irdischen Lebens als etwas Großes geschildert? Auch Paulus scheint also von der dem Stoiker so wertvollen Selbstgenügsamkeit, von der stoischen „Freiheit von der Welt" zu reden, wenn er im Philipperbrief (4, 11 f.) von sich bekennt: „Ich habe gelernt, in welcher Lage es auch sei, selbstgenügsam zu sein. Ich verstehe, in Niedrigkeit zu leben, ich verstehe mich aber auch auf Überfluß; in alles und jedes bin ich eingeweiht: satt sein und hungern, Überfluß und Mangel haben!" Besonders das an dieser Stelle vorkommende Wort „selbstgenügsam" könnte Veranlassung dazu geben, hier stoischen Einschlag zu vermuten. Und dennoch ist diese Freiheit, auch wenn manche Stimmungsmomente einen gleichen Klang haben, anders motiviert als in der Stoa. Unmittelbar hinter der eben zitierten Philipperbriefstelle stehen die Worte: „Ich vermag alles durch den, der mich stark macht (Christus)."[34]) Daraus ergeben sich weitere wichtige Differenzen: während für den Stoiker die Unabhängigkeit von der Welt Sache der eignen Kraft ist, auf Zucht und Erprobung des Willens beruht, ist sie für Paulus ein göttliches Gnadengeschenk. Während der Stoiker in seiner Freiheit auch Gott gegenüber zum höchsten Selbstbewußtsein kommt, das fast an Vermessenheit grenzt, weiß sich der Apostel bei aller Freiheit

gebunden an Christus (1. Kor. 3, 21 ff.), kann seine Stimmung, gerade wenn er sich der geschenkten Freiheit bewußt wird, nur *demütig* sein: „Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn!" (1. Kor. 1, 31). Die Selbstbespiegelung und den Stolz, der des stoischen Weisen Brust beseelt, kennt der Apostel nicht; blickt er einmal hin auf das, was er geworden ist und erarbeitet hat, so *beugt* er sich in demselben Augenblick unter Gott, dessen Gnade er alles zu danken hat (1. Kor. 15, 10; vgl. 1. Kor. 4, 7). Und drittens: in der Selbstbefreiung der Persönlichkeit weiß der Stoiker — wenn er sein Ziel konsequent durchführen will — nichts von Rücksicht auf die ihn umgebenden Menschen; er sieht ja sein ethisches Ideal im Weisen, in der vollkommenen Ausgestaltung der Persönlichkeit (s. S. 29) erreicht. Paulus dagegen steckt sich ein höheres Ziel: höher als die Freiheit der eignen Persönlichkeit steht ihm der Dienst in der Liebe, zu dem er sich allen gegenüber verpflichtet fühlt: „Obwohl ich frei bin von allen, habe ich mich allen zum Sklaven gemacht" (1. Kor. 9, 19 ff.; vgl. Gal. 5, 13).[35] Überhaupt ist es bezeichnend für die Ethik Senecas, daß er selbst da, wo er von den Beziehungen und Pflichten gegenüber den anderen Menschen spricht, immer wieder zum eigenen Ich zurücklenkt und *das* in den Vordergrund stellt, was der Durchbildung und Vollendung der Persönlichkeit zugute kommt. Sogar in dem Preis der Freundschaft hebt er als ausschlaggebend hervor, daß der Freund uns zum feineren und glücklicheren Wachstum des persönlichen Lebens, des inneren Menschen verhilft. Die Freundschaft ist dazu notwendig, um recht sich selbst leben und sein Leben nach seinem inneren Reichtum pflegen und fördern zu können (ep. 48, 2; 7, 8). Die gleiche Tendenz macht sich dann bemerkbar, wenn Seneca die sozialen Pflichten vom Begriff des Menschen aus begründet. In bezug auf den *Inhalt* dieser Pflichten decken sich allerdings Senecas

Ansichten in weitem Maße mit paulinischen Forderungen. So schreibt Seneca eine eingehende Abhandlung „über die Wohltaten". Das Wohltun nimmt bei ihm eine ähnliche Stellung ein, wie die Liebe im Christentum. Er legt den Akzent dabei auf die Gesinnung (de benef. lib. I. cap. 5, 2; 6, 1; 7, 1), und fordert, man solle nicht nur öffentlich, sondern im geheimen Wohltaten erweisen (de benef. lib. II. cap. 9, 1 u. 2); auch vor dem Feinde dürfe man mit seiner Hilfe nicht Halt machen (de otio 1, 4; vgl. auch de benef. lib. IV. cap. 26, 1; lib. VII. cap. 31, 2 u. 5).[36]) Damit tritt er — abweichend von dem Partikularismus der antiken Welt — für die Feindesliebe ein (vgl. noch de ira lib. II. cap. 32, 1—3); ferner nimmt er sich mit Wärme der Sklaven an und verlangt eine milde und gerechte Behandlung dieses Standes (de clem. lib. I. cap. 18, 1 f.; de benef. lib. III. cap. 18 ff.; ep. 47); die grausamen Gladiatorenkämpfe sind ihm verhaßt (ep. 7, 1 ff.; 95, 33; de tranquillitate animi 2, 13). Die Begründung dieser ethischen Forderungen läuft letzten Endes immer auf den einen Satz hinaus: „Der Mensch ist dem Menschen eine heilige Sache" (ep. 95, 33); oder an anderer Stelle sagt Seneca: „Ein jeglicher . . . genießt meine Gunst, weil er den Namen Mensch trägt" (de clem. lib. I. cap. 1, 3); und auf der gleichen Linie liegt sein Hinweis auf den gemeinsamen Ursprung und die gleiche Abstammung aller Menschen (de benef. lib. III. cap. 28, 1 f.). Mit andern Worten: es ist die Humanitätsidee, die dem Philosophen vorschwebt, wenn er jene sozialen Pflichten seinen Zeitgenossen vorhält. Der Humanitätsgedanke hat nun, so oft er auch bis in die neuste Zeit hinein als christliche Idee ausgespielt wird, mit dem neutestamentlichen Christentum nichts zu tun. Nirgends bei Paulus, und auch sonst nicht im Neuen Testamente, findet sich ein nur annähernd gleicher Gedanke, wie der, daß der Mensch an sich eine heilige Sache sei oder

daß er, weil er den Namen Mensch trägt, zu respektieren sei. Überall folgen hier die sozialen Normen aus der gemeinsamen Beziehung der Menschen zu Gott oder der Christen zu Christus (vgl. z. B. Röm. 12, 4 ff.; 1. Kor. 12, 11 ff.; Eph. 4, 15 f.); und zwar ist diese Beziehung nicht wie in der Stoa als eine Gottverwandtschaft vorzustellen, sie beruht nicht auf der allen Menschen gemeinsamen Abstammung, sondern trägt den Charakter einer personenhaften Gemeinschaft Gottes mit den Menschen (resp. Christi mit den Christen). Wenn wir z. B. die Stellung des Apostels zur Sklaverei ins Auge fassen, so ist für Paulus, menschlich betrachtet, d. h. vom Standpunkt des Menschen angesehen, der Sklave wirklich nichts anderes als Sklave. Erst in der höheren, dem Sklaven wie dem Freien übergeordneten Lebenssphäre, erst „ἐν Χριστῷ" heben sich die sozialen Gegensätze auf (Gal. 3, 28).[37])

Zum Schluß dieses Kapitels müssen wir noch kurz auf einige spezielle Punkte eingehen, an denen man den Einfluß der stoischen Ethik auf Paulus feststellen zu können gemeint hat. Joh. Weiß hat nämlich in seiner Schrift „Paulus und Jesus" die Ansicht vertreten, daß Paulus die ethischen Forderungen häufig in echt griechischer Form in einer Weise motiviere, die man eher ästhetisch nennen könnte. Paulus gebrauche in seiner Begründung der Ethik ästhetische Wendungen, wie „wohlgefällig" und „wohlanständig", oder er spreche davon, daß die Rede der Christen allezeit anmutig, mit Salz gewürzt sein soll (Kol. 4, 6). Wenn ferner nach Paulus das Liebliche und das Wohllautende, die Tugend und das Lob Gegenstand ethischen Nachdenkens sein sollten (Phil. 4, 8), so komme hier — meint Joh. Weiß — ein griechischer Einschlag zur Geltung, den man sehr hoch werten müsse: „Hier kommt eben . . . der Hellenist zu Worte, dem die griechische Kultur doch einen gewissen Eindruck gemacht hat" (Joh. Weiß a. a. O.

S. 71). Diesem Urteil wird man jedoch schwerlich zustimmen dürfen. Denn wenn Paulus auch von „wohlgefällig" und von „wohlanständig" redet und wenn er auch das „Liebliche" und „Wohllautende" mit in den Kreis der christlichen Pflichten hineinbezieht, so hat er doch andrerseits nicht daran gedacht, durch solche ästhetische Wendungen die Pflichten und Forderungen zu begründen oder etwa sich ein ästhetisch orientiertes Ideal der Persönlichkeit, wie es dem Stoiker vorschwebte, zu schaffen. Was bedeutet ihm denn „wohlgefällig", „wohlanständig"? Das, was dem Herrn wohlgefällt! (2. Kor. 5, 9.) Und nicht etwa das, was zur harmonischen Durchbildung der sittlichen Persönlichkeit gehört! Oder zu welchem Zwecke empfiehlt er das „Liebliche und Wohllautende"? Auch wiederum nicht, um der Persönlichkeit zu einem gewissen Glanze zu verhelfen, sondern lediglich, damit der einzelne Christ mit jenen Dingen der Gemeinschaft der Menschen, der Christen diene! Demnach verhält es sich nicht so, als sei Paulus von seinem ethischen Ideal der Gemeinschaft abgegangen und habe seine sittlichen Forderungen in ästhetischer Weise begründet. Vielmehr läßt sich auf Grund all jener Stellen, in denen uns spezifische Ausdrücke der griechischen Ethik begegnen, nur sagen, daß Paulus einen Blick und einen Sinn für alles das hatte, was an Gutem und Edlem in der griechischen Kultur lebte. Und im Hinblick darauf hat er seinen Christengemeinden dann eingeschärft, sich in diesen Dingen nicht von den Griechen übertrumpfen zu lassen, sondern diese edlen Güter in den Dienst an den Menschen, an den Nächsten zu stellen. Aber sein ethisches Lebensideal, das sich ganz auf den Dienst am anderen, auf die Gemeinschaft richtete, ist unter dem Eindruck jener Kultur keineswegs zugunsten eines griechisch-ästhetischen Lebensideales umgebogen oder auch nur modifiziert worden.

Die Frage der Abhängigkeit.

Damit haben wir die Hauptpunkte, die für einen Vergleich der Welt- und Lebensanschauung beider Männer von Bedeutung sind, besprochen und können auf dieser Grundlage an die Frage nach der *Abhängigkeit* herantreten. So viel steht bereits fest, daß in Zentraldogmen sowie im Gesamtaufriß der Weltanschauung von keinerlei Abhängigkeit gesprochen werden darf, da wir hier auf auffallende Gegensätze stießen. Aber auch übereinstimmende Ansichten, Lehren und Stimmungen, sofern sie andersartig motiviert sind, scheiden für uns in dieser Hinsicht aus. Wird z. B. bei Seneca die Freiheit und Unabhängigkeit von der Welt echt stoisch begründet, während andrerseits bei Paulus jenes Freiheitsempfinden aus seiner sonstigen christlichen Position sich ergibt, so ist damit schon dargetan, auf welchem Wege beide Männer zu der gleichen resp. ähnlichen Anschauung gekommen sind, und wir können alsdann auf die Annahme einer Abhängigkeit völlig verzichten. So würde denn eine ausführliche Behandlung der Abhängigkeitsfrage immer zunächst erst den Versuch machen müssen, die zur Diskussion stehenden Ansichten — in bezug auf Seneca — aus dem Stoizismus und — in bezug auf Paulus — aus der christlichen Anschauung, resp. aus der alttestamentlichen Tradition abzuleiten. Erst wenn dies bei dem einen oder andern nicht gelingt, kann die Möglichkeit einer Beeinflussung des Seneca von Paulus oder umgekehrt in Erwägung gezogen werden. Unser Bestreben war nun bereits bei der vergleichenden Darstellung darauf gerichtet gewesen, an den fraglichen Punkten die *Zusammenhänge* des Seneca *mit dem Stoizismus*, sowie bei Paulus die *spezifisch christliche Begründung* der betreffenden Lehren festzustellen. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal unter diesem Gesichtspunkt die Hauptlehren Senecas.

In bezug auf seine Ethik und seine Lehre vom Menschen, seine Anthropologie, ferner seine psychologischen Grundbegriffe war der Zusammenhang mit der Stoa ganz evident; in seinem dualistischen Schema von Leib und Seele zeigt sich ein gewisser platonischer Einschlag, den wir bereits bei einem älteren Stoiker, Chrysipp, beobachten können: schon von Chrysipp wird der Leib gegenüber der Seele gering eingeschätzt.[38]) Senecas Schuldgefühl hat freilich in jener lebendigen Form etwas Auffallendes; doch muß man beachten, daß die Sünde selbst bei ihm im Sinne der Stoa definiert ist (s. S. 25); wie in der alten Stoa (vgl. Arnim III, Nr. 499 f.), ist es auch bei ihm das vernunftwidrige Tun, das als „Sünde" bezeichnet wird. Zudem erklärt sich die Lebhaftigkeit des Sündenbewußtseins gerade aus seinem hochgeschraubten Ideal des stoischen Weisen. Seine Zukunftshoffnungen ferner haben ihr Vorbild an der alten Stoa, besonders nach der eschatologischen Seite hin; auch an den Einfluß des Poseidonios auf Seneca darf hierbei erinnert werden. Berücksichtigt man weiterhin die Skepsis in seinen Ewigkeitsgedanken, so wird man urteilen müssen, daß seine Äußerungen über die Unsterblichkeit der Seele nicht, wie vielfach angenommen wird, über die Lehre der älteren Stoa hinausgehen. Weniger deutlich läßt sich bei Senecas G o t t e s a n s c h a u u n g die Verbindungslinie mit der Stoa ziehen, da ja sein Gottesbegriff, auch wenn wir seinen Pantheismus betonten, immerhin starke theistische Züge trägt. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß auch Senecas Vorgänger in der Stoa trotz ihrer pantheisierenden Tendenzen Gott wiederum so beschrieben haben, als sei er ein persönliches Wesen. So findet sich z. B. schon in der alten Stoa der V a t e r n a m e für Gott (vgl. Arnim I, Nr. 537; II, Nr. 1021), und in der Lehre von der Vorsehung wird die Weisheit und Menschenfreundlichkeit der Gottheit gepriesen (vgl. Arnim II, Nr. 1106 ff.), die auch

das Übel nur zum Besten der Menschheit, zur sittlichen Erziehung geordnet hat (vgl. Arnim II, Nr. 1168 ff.). Von hier aus kann auch Senecas Gottesbegriff als eine gradlinige Fortsetzung des Stoizismus verstanden werden. Dies gilt in gleicher Weise von Senecas Frömmigkeit, von seinem „religiösen Abhängigkeitsgefühl", das m. E. von Baur (a. a. O. S. 390) überschätzt worden ist, wenn er es als „die Seite der stoischen Weltbetrachtung" charakterisiert, „auf welcher die meisten und schönsten Berührungspunkte mit der christlichen liegen." In der Tat will Seneca, wenn er die Menschen die „wahren Abkömmlinge" und Kinder Gottes nennt (de prov. 1, 6; de benef. lib. II. cap. 29, 6), damit doch lediglich zum Ausdruck bringen, daß die Menschen — wie auch die alte Stoa (vgl. Arnim I, Nr. 537) bereits lehrte — in ihrem Ursprung auf Gott zurückgehen, aus Gott-Natur entsprossen sind und daß der Menschengeist ein Teil des himmlischen Geistes ist (ep. 41, 5; de benef. lib. III. cap. 28; ep. 92, 30; ep. 66, 12; de otio 5, 5; ad Helv. de cons. 6, 7). An eine lebendige Gemeinschaft der Gotteskinder mit ihrem Vater, an einen persönlichen Verkehr der Menschenseele mit ihrem Gott hat der Philosoph dabei nirgends gedacht. Wir sehen uns also an keiner Stelle seines Systems genötigt, christliche Einflüsse zur Erklärung heranzuziehen. Bei Paulus ist nun die Beantwortung der Abhängigkeitsfrage insofern komplizierter, als wir hier den Apostel in seinem Verhältnis zur Stoa überhaupt, und nicht bloß zu Seneca betrachten müssen; auch müßte das gesamte Sprachmaterial[39]) wie auch der Stil[40]) des Apostels unter diesem Gesichtspunkt geprüft werden. Wir müssen uns im Rahmen unserer Untersuchung damit begnügen, einen Hauptpunkt, und zwar die Gottesanschauung des Paulus ins Auge zu fassen. Es handelt sich für uns hierbei besonders um die Areopagrede (Apg. 17, 22 ff.) und um das erste Kapitel des

Römerbriefes (V. 18 ff.). Schon die Worte, die vom Kampf gegen die toten Götzenbilder (vgl. ep. 31, 11) und von dem nicht in Tempeln wohnenden Gott (vgl. de benef. lib. VII. cap. 7, 3) reden, scheinen der Stoa entlehnt zu sein. Doch sind dies ja Gedanken, die bei jedem Zusammenprallen einer monotheistischen Religion mit dem Heidentum wie von selbst auftauchen müssen. Freilich die besondere Motivierung und Form, in der diese Ideen in der Areopagrede vorgetragen werden, ist natürlich stoisch.[41]) Indessen ist zu beachten, daß der Apostel damit nur anknüpfen, nur eingehen will auf die Anschauungen seiner Zuhörer; sein eigner Gottesbegriff, der nicht auf einer allgemeinen Gottesanschauung, sondern auf seinem spezifisch christlichen Gotteserlebnis beruht, wird durch die stoischen Gedanken nicht berührt. Das zeigt sich z. B. deutlich in der Art, wie in der Areopagrede die Lebensmacht und richterliche Funktion Gottes nachgewiesen wird. Für den Apostel selbst ist dieser Nachweis doch erst (in V. 31) durch die Tatsache der Auferweckung und Wiederkunft Christi, mithin von seiner christlichen Gotteserfahrung aus erbracht. Und wenn ferner im Römerbrief (1, 18 ff.) eine natürliche Gotteserkenntnis, wie sie auch die Stoa[42]) lehrte, vorausgesetzt wird, so muß doch der Nachdruck darauf gelegt werden, daß nach des Apostels Meinung eben diese natürliche Gotteserkenntnis nicht zum Ziel geführt hat. Und dasselbe gilt auch hinsichtlich des im Gewissen der Heiden sich kundtuenden sittlichen Gesetzes (Röm. 2, 14 f.). Die natürlich-sittliche Erkenntnis, die ebenfalls in der Stoa[43]) ihre Parallele hat, hat sich ja als Führer unzulänglich gezeigt. Man wird also von diesen Stellen aus nicht auf eine stoische Färbung des paulinischen Gottesbegriffes schließen dürfen. Der Apostel selbst — das ist der entscheidende Gesichtspunkt — kommt zu Gott und besitzt Gott als Vater nur „ἐν Χριστῷ." Und allein die Verkündigung dieses Gottes befähigt ihn zum bedeutsamsten Träger des Glaubens, der die Welt überwunden hat.

Anmerkungen.

[1]) Vgl. H. Gunkel „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments", Göttingen 1903; S. 1 ff. S. 5 ff.

[2]) Vgl. P. Wendland „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum", 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1912.

[3]) Auf stoische Einflüsse verweist J. Weiß besonders in folgenden Schriften: „Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus," Göttingen 1902; „Paulus und Jesus", Berlin 1909; „Der erste Korintherbrief," Göttingen 1910; „Das Urchristentum" I. Teil, Göttingen 1914.

[4]) Vgl. J. Kreyher „L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristentum," Berlin 1887.

[5]) Von Kreyher a. a. O. S. 139 ff. wird noch vor allem die Stelle über den Antichristen im 2. Thessalonicherbriefe (Kap. 2, 1—12) verwertet. Kreyher meint, die dämonische Gestalt, von der hier die Rede sei, sei kein anderer als Nero; dann aber müsse der, „der noch aufhält" (in V. 7), auf Seneca gedeutet werden; habe doch Seneca die offene Manifestation der Bosheit Neros noch lange aufgehalten (S. 144).

[6]) Dieses Bestreben tritt am deutlichsten bei A. Fleury („Saint Paul et Sénèque, Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme, Paris 2 tomes, 1853) hervor. Nach Fleury tragen nicht bloß im allgemeinen Moral und Theologie Senecas einen christlichen Charakter, sondern selbst einzelne christliche Lehren, wie das Dogma von der Trinität, sind klar vom Philosophen ausgesprochen (Fleury I, S. 96 f.); so kann denn auch Senecas Schilderung vom vollendeten Weisen sich nur auf Jesus Christus beziehen (I, S. 105 f.)

[7]) Vgl. z. B. das Endergebnis bei Kreyher a. a. O. S. 197 f. (auch S. 159).

[8]) Fleury (a. a. O. I, S. 49), der auch in dieser Hinsicht am weitesten geht, meint sogar, Seneca sei Christ gewesen.

[9]) Denselben Weg hat F. Chr. Baur in seiner Abhandlung über „Seneca und Paulus, das Verhältnis des Stoizismus zum Christentum nach den Schriften Senecas" (in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. I, 1858, Heft 2 u. 3, neu abgedruckt in: „Drei Abhandl. zur Gesch. d. alten Philos. u. ihres Verhältnisses zum Christentum" hrsg. von E. Zeller, Leipz. 1876) eingeschlagen. Diese gedankenreiche Schrift bietet in erster Linie eine Gegenüberstellung des Stoizismus und des neutestamentl. Christentums und kann wegen ihrer vorsichtig abwägenden Art noch heute zum Besten

gerechnet werden, was über diesen Gegenstand erschienen ist. — Zitiert wird Baurs Abhandlung nach der genannten Ausgabe von Zeller.

[10]) Auch Baur (a. a. O. S. 431 ff.) hat den Glauben an ein künftiges Leben bei Seneca viel zu stark betont; eine richtige Einschätzung des Unsterblichkeitsglaubens Senecas findet sich bei E. Rohde „Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen," 4. Auflage, Tübingen 1907; II. Bd. S. 328.

[11]) Eine ausführlichere Erörterung und Begründung der hier vertretenen Ansicht ist in meiner Schrift „Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus", Leipzig 1912; S. 131 ff. enthalten.

[12]) Neben der Vorstellung vom Weltbrande findet sich bei Seneca auch der Gedanke, daß am Ende der Tage gewaltige Wassermengen die Erde überfluten und das Menschengeschlecht vernichten werden; alsdann wird eine neue Erde und eine neue Menschheit erstehen. (Vgl. natur. quaest. lib. III. cap. 30.)

[13]) Schwerlich dürfen wir mit Baur (a. a. O. S. 442) aus der Stelle ep. 36, 10 folgern, daß das individuelle Leben bei der Vernichtung der Welt erhalten bleibt. Zwar heißt es hier: „der Tod, den wir fürchten und dessen wir uns weigern, unterbricht das Leben, aber er raubt es nicht; es wird wieder ein Tag kommen, der uns ins Licht zurückführt." Jedoch wird dabei der Zusammenhang des neuen Menschen mit dem gegenwärtig lebenden Individuum nicht gewahrt; dies zeigen die folgenden Worte: „dessen würden sich viele weigern, wenn sie nicht die Vergangenheit vergessen hätten."

[14]) H. A. Winckler vertritt in seiner Schrift: „Der Stoizismus eine Wurzel des Christentums", Leipzig 1879, S. 52 ff. die Ansicht, daß die Unsterblichkeitslehre und die weiteren eschatologischen Ausführungen des Christentums direkt aus der Stoa entlehnt seien. Dabei werden die Unterschiede der christlichen Lehre von der stoischen nur nebenbei (S. 56 f.) erwähnt und für die Frage nach der Abhängigkeit des Christentums vom Stoizismus ausgeschaltet. Allerdings werden wir Winckler darin zustimmen müssen, daß die Schilderung des Weltunterganges in 2. Petr. 3, 10—13 stoischen Einfluß verrät. Denn der Begriff „Stoicheia" (in V. 10 u. 12) bezeichnet hier nicht die „Elementargeister" oder die „Gestirne", sondern die Elemente in stofflichem Sinne und weist im Zusammenhang mit den Ausführungen über den Weltbrand auf stoischen Ursprung hin. Dies wird uns deutlich, wenn wir die diesbezüglichen Zeugnisse aus der alten Stoa, wie wir sie in Arnims Sammlung „Stoicorum veterum fragmenta", Lipsiae Vol. I. 1905, Vol. II. III. 1903 besitzen, mit 2. Petr. 3, 10—13 vergleichen (vgl. besonders Arnim II, Nr. 299, 413, 580, 596). Indessen hat Winckler den stoischen Einfluß weit überschätzt, wenn er zu 2. Petr. 3, 10—13 (S. 55) sagt: „Dies ist die christliche Lehre von den letzten Dingen; sie ist getreu nach dem Gemälde kopiert, welches die Stoa von der ἐκπύρωσις entwarf. Aus keiner anderen Quelle kann der Verfasser

der Petrusbriefe diese Eschatologie geschöpft haben, denn den Juden ist sie fremd." Der Einfluß der Stoa auf die vorliegende Stelle ist doch lediglich formaler Natur; für die Vorstellung selbst, für den Inhalt der Anschauung in 2. Petr. 3, 10—13 gelten dieselben Unterschiede vom Stoizismus, die wir oben (S. 13) bei der Erörterung der paulinischen Eschatologie festgestellt haben (vgl. zu 2. Petr. 3, 10—13: P. Feine „Stoizismus und Christentum" im Theol. Literaturblatt 1905, Sp. 74 f.; A. Bonhöffer „Epiktet und das Neue Testament", Gießen 1911, S. 130, 241; H. Windisch „Die katholischen Briefe", Tübingen 1911, S. 100 f.; C. Clemen „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments", Gießen 1909, S. 127 f. Der Begriff „Stoicheia" wird eingehend untersucht in H. Diels' Schrift „Elementum", Leipzig 1899, s. bes. S. 50 ff.; vgl. auch Cremer-Kögel „Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität", Gotha 1915, S. 1021 ff.).

[15]) Vgl. Baur a. a. O. S. 443 u. 453.

[16]) In der stoischen Physik, zu der auch die Theologie gerechnet wurde, unterschied man zwei Prinzipien: das wirkende und das leidende. In dem wirkenden Prinzip sahen die Stoiker die Gottheit, in dem leidenden die Materie (vgl. Arnim I, Nr. 85; II, Nr. 300). Jedoch handelt es sich hierbei nicht etwa um einen dualistischen Gegensatz; auch die Gottheit wird, da nach der Meinung der Stoiker alles Wirkliche körperlich ist, materiell vorgestellt; sie ist die feinste Substanz (vgl. Arnim I, Nr. 153; II, Nr. 1028 ff.). — Für eingehendere Beschäftigung mit der stoischen Physik kommen in erster Linie die betreffenden Abschnitte in Arnims Sammlung (I, Nr. 85—177, 493—551; II, Nr. 299—1216; III, S. 215 ff., Nr. 27—37, S. 249 ff., Nr. 32—50) in Betracht. Gut orientieren P. Barth „Die Stoa", Stuttgart 1908, S. 36 ff. 45 ff. und F. Überweg „Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums" (bearbeitet und herausgegeben von K. Praechter), Berlin 1909, S. 256 ff. Ferner sei zum Studium der Physik, bezw. Theologie der Stoa die Monographie L. Steins empfohlen: „Die Psychologie der Stoa" (I. Band: Metaphysisch-anthropologischer Teil), Berlin 1886.

[17]) Vgl. Arnim II, Nr. 1027, 1051; I, Nr. 85.

[18]) Vgl. Arnim II, Nr. 1022.

[19]) Vgl. Arnim II, Nr. 580, 413.

[20]) Wohl am klarsten hat Kleanthes (vgl. L. Stein a. a. O. S. 67, 53) den Pantheismus vertreten; vgl. z. B. Arnim I, Nr. 530 und den Hymnus des Kleanthes auf Zeus: Arnim I, Nr. 537.

[21]) Vgl. hierzu Baur (a. a. O. S. 389), der auf diese wichtige Differenz bereits aufmerksam gemacht hat.

[22]) Freilich sagt Seneca einmal, „daß Gebete etwas ausrichten, unbeschadet der Macht und Gewalt des Schicksals" (natur. quaest. lib. II. cap. 37, 2). Trotzdem behält aber unsere obige Darstellung von Se-

necas Lehre ihre Richtigkeit. Die Philosophie Senecas trägt eben einen schillernden, von Widersprüchen keineswegs freien Charakter!

[23]) Vgl. Arnim II, Nr. 913 u. 915; 1106 ff.

[24]) Bei einer hiermit verwandten Frage haben wir dieselbe Erscheinung: Seneca lehnt zwar die in der älteren Stoa so beliebte konsequente teleologische Betrachtungsweise, wonach jedes einzelne Naturereignis, überhaupt alles Geschehen seinen bestimmten Zweck für den Menschen hat, ab; er gelangt jedoch in seinen diesbezüglichen Erörterungen — wie die Stelle de ira lib. II. cap. 27, 2 zeigt — nicht zu klaren und widerspruchslosen Aussagen.

[25]) Vgl. A. Deißmann, „Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze", Tübingen 1911, S. 85ff.

[26]) Man stelle diesem Wort des Apostels einmal folgende Äußerung Senecas gegenüber, die genau das Gegenteil besagt: „Gott hat uns wert erachtet, an uns zu erproben, wieviel die menschliche Natur auszuhalten vermöge" (de prov. 4, 8)! Alsdann erkennt man, daß die Argumente, mit denen Kreyher (a. a. O. S. 107 ff.) den unchristlichen Charakter ähnlicher Aussagen Senecas abzuschwächen sucht, nicht stichhaltig sind. — Hier bei der verschiedenen Auffassung des Leidens ist es auch am Platze, an die Beurteilung des Selbstmordes zu erinnern, in der der Stoiker und der Christ voneinander abweichen. Für Seneca, der bekanntlich den Selbstmord in vielen Fällen gestattet und billigt, steht die Erlaubnis des Selbstmordes nicht im Widerspruch zur Lehre von der Vorsehung; vielmehr kommt für ihn der gütige und gnädige Wille Gottes gerade darin zum Ausdruck, daß Gott dem Menschen die Möglichkeit gegeben hat, freiwillig aus dem Leben zu scheiden in den Fällen, in denen ein weiteres Leben sinnlos wäre (de prov. 6, 7; de ira lib. III. cap. 15, 3 f.; ep. 70, 14 f.). Der Christ hingegen wird von seinem Verständnis der Vorsehung aus den Selbstmord stets für unberechtigt erklären; sind doch keine Leiden und keine Nöte denkbar, in denen das Leben keinen Sinn mehr für uns hätte und uns nicht vor neue, gottgewollte Aufgaben stellte. Für den Christen ist Gott — um mit den Worten des Apostels zu sprechen — der treue Gott, „der euch nicht über Vermögen versuchen lassen wird, sondern mit der Versuchung auch den Ausgang schaffen wird, daß ihr sie ertragen könnt" (1. Kor. 10, 13).

[27]) So werden z. B. von R. Reitzenstein (vgl. „Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen", Leipzig und Berlin 1910, S. 53 ff.; 160 ff; bes. S. 168, 178 ff., 189 ff., 200 f.) und W. Bousset (vgl. „Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus", Göttingen 1913, S. 154 ff.) ganze Gedankenreihen des Paulus im Sinne der Mystik verstanden. Die Anschauung des Apostels findet alsdann ihre Parallele und Erklärung in der zeitgenössischen Mystik.

[28]) Vgl. außer den auf S. 22 zitierten Leidenskapiteln noch die Stellen: Röm. 7, 24; 2. Kor. 5, 7; Phil. 3, 12 ff.

[29]) Dem entspricht es auch, daß Seneca jede Gottesfurcht ausdrücklich verwirft: „Kein vernünftiger Mensch fürchtet die Götter" (de benef. lib. IV. cap. 19, 1; ep. 75, 17 f.).

[30]) Überhaupt dürfen wir diese Hinweise Senecas auf die göttliche Hilfe im sittlichen Kampfe (s. S. 24 f.) nicht so verstehen, als würde uns in der Gemeinschaft mit Gott eine supranaturale Kraft geschenkt; vielmehr ist für Seneca jene helfende Kraft mit dem uns von Natur eignenden „Geist" (ep. 41, 1 f.; 73, 16) gegeben, der ein Teil des göttlichen Geistes ist (vgl. das auf S. 27 über „spiritus" Gesagte).

[31]) Zur näheren Begründung verweise ich auf meine in Anmerk. 11 genannte Schrift; s. bes. S. 86 ff.; S. 151 ff.

[32]) Vgl. Arnim I, Nr. 179, 552; III, Nr. 16.

[33]) Außer an den bereits oben (s. S. 28 f.) zitierten Stellen redet Seneca noch an folgenden von der Freiheit und Unabhängigkeit des Weisen: de vita beata 3, 4; 15, 6 f; de const. sap. 19, 2; de benef. lib. VII. cap. 3, 2 u. cap. 8, 1 (vgl. die beiden letzten Stellen mit 1. Kor. 3, 21 ff.: „alles ist euer!").

[34]) Vgl. J. Weiß „Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus" S. 28 f. und „Paulus und Jesus" S. 71 f. — Eben weil, wie wir oben ausführten, das Freiheitsempfinden beim Apostel andere Wurzeln hat als bei Seneca, kann ich dem Urteil nicht zustimmen, das J. Weiß („Paulus und Jesus" S. 72) über Phil. 4, 11 ff. fällt: „Man kann kaum an einer andern Aussage so deutlich sehen, wie sich in Paulus stoische Ethik und religiöses „Abhängigkeitsgefühl" zu unlöslicher Mischung verbindet."

[35]) Vgl. J. Weiß „Die christliche Freiheit . . ." S. 18.

[36]) Daneben treten nun aber in der Art und Weise, wie man Wohltaten ausüben soll, auch bestimmte Unterschiede zwischen stoischem und christlichem Denken hervor, so z. B. hinsichtlich der von Seneca beabsichtigten Beschränkung der Wohltaten auf die Menschen, die der Gaben würdig sind (de benef. lib. IV. cap. 29, 3; vgl. auch cap. 9, 3). Und wenn Seneca (de clem. lib. II. cap. 4, 4—6) beim Wohltun jedes Mitleid aus der Seele verbannt wissen will, so weht freilich ein viel freundlicherer Geist in des Apostels Worten: „Weinet mit den Weinenden!" (Röm. 12, 15.)

[37]) Eine tatsächliche Aufhebung der Sklaverei ist weder von Seneca noch von Paulus in Aussicht genommen worden.

[38]) Vgl. L. Stein a. a. O. S. 177.

[39]) Daß das Begriffsmaterial der Stoa und des Neuen Testamentes „gerade in den dem Christentum und dem Stoizismus verwandten Gebieten" verschieden ist, hat Feine (a. a. O. Sp. 73) dargelegt. Eine ausführliche Untersuchung über den Wortschatz des Neuen Testamentes im Vergleich mit der Stoa (besonders mit Epiktet) finden wir in Bonhöffers Buch (s. Anm. 14).

[40]) R. Bultmann („Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe", Göttingen 1910) hat die Ähnlichkeit der Ausdrucksweise

auf Abhängigkeit des Paulus von der Diatribe zurückgeführt (S. 108), hat aber auch „das Charakteristische der Paulinischen Denkweise" (S. 67 f.) treffend hervorgehoben. Gegen eine wirkliche Abhängigkeit des Apostels von der kynisch-stoischen Diatribe wendet sich Bonhöffer (a. a. O. S. 179, Not. 1).

41) Ich brauche dabei nur auf die Fülle stoischer Parallelen hinzuweisen, die Eduard Norden in seinem Buch „Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede", Leipzig 1913, anführt (S. 13 ff.). Gegenüber Nordens Auffassung von dem unpaulinischen Charakter der Areopagrede halte ich allerdings mit A. Harnack daran fest, daß in Apostelgeschichte Kap. 17 „trotz einer scheinbar starken Differenz die paulinische Weise der Missionspredigt ganz deutlich" hervortritt („Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten", 3. Auflage, Leipzig 1915, I. Bd. S. 364). Nur unter der Bedingung, daß wir in der Areopagrede wirklich paulinisches Gut besitzen, kommt Kap. 17 überhaupt für die oben S. 37f. berührte Frage in Betracht.

42) Man vergleiche zu dem Gedanken von Röm. 1, 19 f. stoische Äußerungen bei Arnim II, Nr. 1099 ff., ferner Kap. 13, 5 der stoisch beeinflußten Sapientia Salomonis. Daß trotz alledem sachlich die paulinische und stoische Anschauung sich unterscheiden, hat Bonhöffer (a. a. O. S. 149 f.) überzeugend dargetan. — In der Charakterisierung des Heidentums (V. 21 ff.) berührt sich Paulus ebenfalls mit der Stoa (vgl. bes. Sap. Sal. 13, 10, 13; 14, 12, 22 ff.); weitere Stellen bei H. Lietzmann („Handbuch zum Neuen Testament", III. Bd. 1, Tübingen 1910; S. 9). Jedoch müssen gerade hier „die wirklich vorhandenen, bewußten Anlehnungen des Apostels an das Alte Testament" (E. Kühl, „Der Brief des Paulus an die Römer", Leipzig 1913; S. 64) hervorgehoben werden.

43) Vgl. z. B. Arnim III, Nr. 308, 315 ff., 326. Daß Paulus auch hier (Röm. 2, 14 f.), im Vergleich zur Stoa eigne Gedanken vertritt, haben Bonhöffer (a. a. O. S. 154 ff.) und Kühl (a. a. O. S. 84 ff.) mit Recht betont.

Außer der bereits in den Anmerkungen angeführten Literatur seien noch folgende, unseren Gegenstand betreffende Schriften genannt: Bruno Bauer „Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum", Berlin 1877. R. Burgmann „Senecas Theologie in ihrem Verhältnis zum Stoizismus und zum Christentum", Berlin 1872. J. Leipoldt „Christentum und Stoizismus" (in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, XXVII. Bd. 2. Heft, 1906). H. Böhlig „Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter", Göttingen 1913.

Zitiert wurde Seneca nach der bei Teubner erschienenen Ausgabe; die hier noch fehlenden Teile wurden nach der Ausgabe von F. Haase zitiert.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

XV. 1. Kähler, M., Das Kreuz Grund und Maß für die Christologie. 1,50 M.
2. Dunkmann, K., Das Sakramentsproblem in der gegenwärtigen Dogmatik. 2,80 M.
3. Büchsel, Lic. F., Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. 2,80 M.
4/5. Lütgert, Prof. D. W., Amt und Geist im Kampf. Studien zur Geschichte des Urchristentums. 3 M.
6. Lang, Prof. D. A., Zwei Calvin-Vorträge: Rechtfertigung und Heiligung nach Calvin. Calvin und der moderne Gemeindegedanke. 1,20 M.

XIV. 1. Schlatter, Prof. D. A., Wie sprach Josephus von Gott? 1,80 M.
2. Müller, Pfr. G., Studien zum Text der Psalmen. 1,80 M.
3. Dunkmann, Lic., Das religiöse Apriori und die Geschichte. Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie. 2,40 M.
4. Caspari, Lic. Dr. W., Vorstellung und Wort „Friede" im A. Test. 3 M.
5. Steffen, Bernh., Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 2,80 M.
6. Bachmann, Prof. D. Ph., J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre und der über sie geführte Streit. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Theologie. 1,50 M.

XIII. 1. Schaeder, Prof. D. E., Kirche und Gegenwart. Vorlesungen. 1,50 M.
2. Schlatter, Prof. D. A., Die Theologie des N. Test. und die Dogmatik. 1,40 M.
3. Lütgert, Prof. D. W., Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. 1,80 M.
4. Lang, Lic., Die Reformation und das Naturrecht. 60 Pf.
5. Strele, Alb. Th., Carlyles Anschauung vom Fortschritt i. d. Geschichte. 3,60 M.
6. Lütgert, Prof. D. W., Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich. 1,60 M.

XII. 1. Könnecke, Prof. C., Emendationen zu Stellen des Neuen Test. 1 M.
2. Kögel, Prof. Lic. D. J., Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil. 2, 5—11. 1,50 M.
3. Lütgert, Prof. D. W., Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. 3 M.
4. Caspari, Lic. D. W., Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Jes. 9, 1—6. — Boehmer, Lic. D. J., Gottes Angesicht. 1,20 M.
5. Kunze, D. J., Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. 0,80 M.
6. Richter, Pfr. G., Krit.-polem. Untersuchungen über den Römerbrief. 8 M.

XI. 1. Zänker, Lic. theol. Otto, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin. 2,80 M.
2. Blaß, Prof. D. Dr., Professor Harnack und die Schriften des Lukas. — Papias bei Eusebius. 1,20 M.
3. Schlatter, Prof. D. A., Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses. — Cremer, Prof. D. Dr. H. †, Über Arbeit und Eigentum nach christlicher Anschauung. Vorlesung. 1,20 M.
4. Schlatter, Prof. D. A., Der Zweifel an der Messianität Jesu. 1,50 M.
5. Cremer, P. Lic. E., Rechtfertigung und Wiedergeburt. 2,40 M.
6. Schaeder, Prof. D. Erich, Der moderne Mensch und die Kirche. 1,20 M.

X. 1. Bleibtreu, P. Lic. W., Das Geheimnis der Frömmigkeit und die Gottmenschheit Christi. Beitrag zur Deutung des Schlusses von 1. Tim. 3. — Blaß, Prof. D. F., Textkritisches zu den Korintherbriefen. — Boehmer, P. Lic. Dr. J., Reichsgottesspuren in der Völkerwelt. 2,40 M.
2. Bensow, D. phil. O., Glaube, Liebe und gute Werke. Eine Untersuchung der prinzipiellen Eigentümlichkeit der evangelisch-lutherischen Ethik. — Lütgert, Prof. D. W., Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge. 1,80 M.
3. Appel, P. Lic. H., Die Komposition des äthiopischen Henochbuches. 1,80 M.
4/5. Schlatter, Prof. A., Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen. 4,50 M.
6. Schaeder, Prof. D. Erich, Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus (nach den Synoptikern). Ein Beitrag zur Lösung der Frage in drei Vorlesungen. 1 M.

IX. 1. Riggenbach, Prof. D. E., Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars zu den Paulinischen Briefen. — Frankh, Lic. theol., Die Prophetie in der Zeit vor Amos. Versuch zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. 1,50 M.
2/3. Wustmann, Lic. G., Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern. 4 M.
4. Weber, Lic. Emil, Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Paulus. 2,40 M.
5. Schaeder, Prof. D. E., Die Christologie der Bekenntnisse und die moderne Theologie. 2 Vorträge. — Schlatter, Prof. D. A., Atheistische Methoden in der Theologie. 1,60 M.
6. Groß, G., Die Bedeutung des Ästhetischen in der evangelischen Religion. — Schlatter, Prof. D. A., Noch ein Wort über den christlichen Dienst. 1,50 M.

VIII. 1. Kähler, Prof. D. M., Wie Hermann Cremer wurde? Erinnerungen. — Schlatter, Prof. D. A., Jesu Demut, ihre Mißdeutungen, ihr Grund. 1,20 M.
2/3. Gasser, D. J. K., Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischen Spruchbuches untersucht. 4,80 M.
4. Schlatter, Prof. D. A., Christus und Christentum. — J. T. Becks theologische Arbeit. Zwei Reden. — Lütgert, Prof. D. W., Die Anbetung Jesu. — Cremer, Pfr. Lic. E., Die Gleichnisse Luk. 15 und das Kreuz. — Riggenbach, Prof. Lic. Ed., Matthäus 28, 19 bei Origenes. 1,80 M.
5/6. Kögel, Lic. Dr. Julius, Der Sohn und die Söhne. Eine exegetische Studie zu Hebr. 2, 5—18. 3 M.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

XV. 1. **Kähler**, M., **Das Kreuz** Grund und Maß für die Christologie. 1,50 M.
2. **Dunkmann**, K., **Das Sakramentsproblem** in der gegenwärtigen Dogmatik. 2,80 M.
3. **Büchsel**, Lic. F., **Der Begriff der Wahrheit** in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. 2,80 M.
4./5. **Lütgert**, Prof. D. W., **Amt und Geist im Kampf.** Studien zur Geschichte des Urchristentums. 3 M.
6. **Lang**, Prof. D. A., **Zwei Calvin-Vorträge:** Rechtfertigung und Heiligung nach Calvin: Calvin und der moderne Gemeindegedanke. 1,20 M.

XIV. 1. **Schlatter**, Prof. D. A., **Wie sprach Josephus von Gott?** 1,80 M.
2. **Müller**, Pfr. G., **Studien zum Text der Psalmen.** 1,80 M.
3. **Dunkmann**, Lic., **Das religiöse Apriori und die Geschichte.** Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie. 2,40 M.
4. **Caspari**, Lic. Dr. W., **Vorstellung und Wort „Friede"** im A. Test. 3 M.
5. **Steffen**, Bernh. **Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu** in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 2,80 M.
6. **Bachmann**, Prof. D. Ph., **J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre** und der über sie geführte Streit. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Theologie. 1,50 M.

XIII. 1. **Schaeder**, Prof. D. E., **Kirche und Gegenwart.** Vorlesungen. 1,50 M.
2. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die Theologie des N. Test. und die Dogmatik.** 1,40 M.
3. **Lütgert**, Prof. D. W., **Die Irrlehrer der Pastoralbriefe.** 1,80 M.
4. **Lang**, Lic., **Die Reformation und das Naturrecht.** 60 Pf.
5. **Ströle**, Alb., **Th. Carlyles Anschauung vom Fortschritt i. d. Geschichte.** 3,60 M.
6. **Lütgert**, Prof. D. W., **Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich.** 1,60 M.

XII. 1. **Könnecke**, Prof. C., **Emendationen zu Stellen des Neuen Test.** 1 M.
2. **Kögel**, Prof. Lic. D. J., **Christus der Herr.** Erläuterungen zu Phil. 2, 5—11. 1,50 M.
3. **Lütgert**, Prof. D. W., **Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth.** 3 M.
4. **Caspari**, Lic. D. W., **Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Jes. 9, 1—6.** — **Boehmer** Lic. D. J., **Gottes Angesicht.** 1,20 M.
5. **Kunze**, D. J., **Die Rechtfertigungslehre** in der Apologie. 0,80 M.
6. **Richter**, Pfr. G., **Krit.-polem. Untersuchungen über den Römerbrief.** 3 M.

XI. 1. **Zänker**, Lic. theol. Otto, **Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin.** 2,80 M.
2. **Blaß**, Prof. D. Dr. **Professor Harnack und die Schriften des Lukas.** — **Papias bei Eusebius.** 1,20 M.
3. **Schlatter**, Prof. D. A., **Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses.** — **Cremer**, Prof. D. Dr. H. †, **Über Arbeit und Eigentum** nach christlicher Anschauung. Vorlesung. 1,20 M.
4. **Schlatter**, Prof. D. A., **Der Zweifel an der Messianität Jesu.** 1,50 M.
5. **Cremer**, P. Lic. E., **Rechtfertigung und Wiedergeburt.** 2,40 M.
6. **Schaeder**, Prof. D. Erich, **Der moderne Mensch und die Kirche.** 1,20 M.

X. 1. **Bleibtreu**, P. Lic. W., **Das Geheimnis der Frömmigkeit und die Gottmenschheit Christi.** Beitrag zur Deutung des Schlusses von 1. Tim. 3. — **Blaß**, Prof. D. F., **Textkritisches zu den Korintherbriefen.** — **Boehmer**, P. Lic. Dr. J., **Reichsgottesspuren in der Völkerwelt.** 2,40 M.
2. **Bensow**, D. phil. O., **Glaube, Liebe und gute Werke.** Eine Untersuchung der prinzipiellen Eigentümlichkeit der evangelisch-lutherischen Ethik. — **Lütgert**, Prof. D. W., **Das Problem der Willensfreiheit** in der vorchristlichen Synagoge. 1,80 M.
3. **Appel**, P. Lic. H., **Die Komposition des äthiopischen Henochbuches.** 1,80 M.
4./5. **Schlatter**, Prof. A., **Die philosophische Arbeit seit Cartesius** nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen. 4,50 M.
6. ~~**Schaeder**, Prof. D. Erich, **Das Evangelium Jesu** und das **Evangelium von Jesus**~~ (nach den Synoptikern). Ein Beitrag zur Lösung der Frage in drei Vorlesungen. 1 M.

IX. 1. **Riggenbach**, Prof. D. E., **Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars** zu den Paulinischen Briefen. — **Franckh**, Lic. theol., **Die Prophetie in der Zeit vor Amos.** Versuch zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. 1,50 M.
2./3. **Wustmann**, Lic. G., **Die Heilsbedeutung Christi** bei den apostolischen Vätern. 4 M.
4. **Weber**, Lic. Emil, **Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Paulus.** 2,40 M.
5. **Schaeder**, Prof. D. E., **Die Christologie der Bekenntnisse** und die moderne Theologie. 2 Vorträge. — **Schlatter**, Prof. D. A., **Atheistische Methoden in der Theologie.** 1,60 M.
6. **Groß**, G., **Die Bedeutung des Ästhetischen** in der evangelischen Religion — **Schlatter**, Prof. D. A., **Noch ein Wort über den christlichen Dienst.** 1,50 M.

VIII. 1. **Kähler**, Prof. D. M., **Wie Hermann Cremer wurde?** Erinnerungen. — **Schlatter**, Prof. D. A., **Jesu Demut**, ihre Mißdeutungen, ihr Grund. 1,20 M.
2./3. **Gasser**, D. J. K., **Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira** für die Datierung des althebräischen Spruchbuches untersucht. 4,80 M.
4. **Schlatter**, Prof. D. A., **Christus und Christentum.** — **J. T. Becks theologische Arbeit.** Zwei Reden. — **Lütgert**, Prof. D. W., **Die Anbetung Jesu.** — **Cremer**, Pfr. Lic. E., **Die Gleichnisse Luk. 15 und das Kreuz.** — **Riggenbach**, Prof. Lic. Ed., **Matthäus 28, 19 bei Origenes.** 1,80 M.
5./6. **Kögel**, Lic. Dr. Julius, **Der Sohn und die Söhne.** Eine exegetische Studie zu Hebr. 2 15—18. 3 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

VII. 1. **Riggenbach,** Prof. Lic. Ed., **Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19** nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht. 1,80 M.
2. **Bornhäuser,** Lic. K., **Die Vergottungslehre** des Athanasius u. Johannes Damascenus. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnacks „Wesen des Christentums" — **Cremer,** Prof. D. H., **Die Grundwahrheiten der christl. Religion nach D. R. Seeberg.** Ein Bericht. 2 M.
3. **Möller,** Diak. W., **Die Entwicklung der alttestamentl. Gottesidee in vorexilischer Zeit.** Historisch-kritische Bedenken gegen moderne Auffassungen. 2,80 M.
4. **Caspari,** Dr. W., **Die Religion in den assyr.-babyl. Bußpsalmen.** 1,80 M.
5. **Vömel,** Pfr. R., **Der Begriff der Gnade im Neuen Testament.** Eine bibl.-theologische Untersuchung. — **Vollert,** Dr. theol. W., **Tertullians biblisch-theologische und ethische Grundanschauungen.** 1,40 M.
6. **Sturhahn,** Pfr. A., **Zur systematischen Theologie J. T. Becks.** 80 Pf.

VI. 1. **Bindemann,** Lic. Gerh., **Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden** in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus. 1,50 M.
2. **Sogemeier,** Pfr. Lic. H., **Der Begriff der christlichen Erfahrung** hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht. 1,20 M.
3. **Boehmer,** Pfr. Lic. Dr. Jul., **Gottesgedanken in Israels Königtum.** — **Wiegand,** Prof. Lic. Dr. Friedrich, **Mathurin Veyssiere La Croze,** als Verfasser der ersten deutschen Missionsgeschichte. 1,60 M.
4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten.** 3 M.
5./6. **Kögel,** Lic. Dr. Jul., **Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri.** Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie.

V. 1./2. **Kreyher,** Johannes, **Die Weisheit der Brahmanen und das Christentum.** Darstellung und Kritik der Vedânta-Philosophie. 3 M.
3. **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755.** Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung. — **Schlatter,** Prof. D. A., **Was ist heute die religiöse Aufgabe der Universitäten?** Rede am 27. Januar 1901 vor der Universität Tübingen gehalten. 1,20 M.
4. **Oettli,** Prof. D. S., **Amos u. Hosea.** Zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religion Israels. 3 theolog. Ferienkursvorträge mit e. textkrit. Anhang. — **Riggenbach,** Prof. E., **Versuch e. neuen Deutung des Namens Barkochba.** 2,80 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Jesu Gottheit und das Kreuz.** 1,20 M.
6. **Haußleiter,** Prof., D. Dr., **Probleme d. Matthäusevangeliums.** — **Schlatter,** Pfr. W., **Glaube und Gehorsam.** — **Boehmer,** Lic. Dr., **Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik.** 2 M.

IV. 1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Furcht vor d. Denken.** Eine Zugabe zu Hiltys „Glück", III. — **Kropatscheck,** Lic. Dr. F., **Occam und Luther.** Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprinzips. 1 M.
2. **Galley,** Lic. A., **Die Bußlehre Luthers** und ihre Darstellung in neuster Zeit. 2,40 M.
3. **Cremer,** Prof. D. H., **Weissagung u. Wunder** im Zusammenhange d. Heilsgeschichte 1,20 M.
4. **Blaß,** Prof. D. Dr. F., **Textkritische Bemerkungen zu Matthäus.** — **Schlatter,** Prof. D. A., **Verkanntes Griechisch.** 1,60 M.
5. **Daxer,** Lic. Dr. Georg, **Der Subjektivismus** in Franks „System der christl. Gewißheit". Beitrag zum Verständnis seiner Theologie. 2,20 M.
6. **Bach,** Lic. Ludw., **Der Glaube nach der Anschauung des Alten Test.** Eine Untersuchung über die Bedeutung von הֶאֱמִין im alttest. Sprachgebrauch. — **Sommer,** Vik. Chr. **Die Ehe nach der Lehre des röm. Katechismus** dargestellt und beurteilt. 2,80 M.

III. 1. **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Die Johanneische Christologie.** 6 M.
2. **Cremer,** Lic. Ernst, **Über die christliche Vollkommenheit.** — **Bornhäuser,** Lic. Karl, **Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches.** 1,80 M.
3. **Wurm,** Dekan Paul, **Religionsgeschichtliche Parallelen zum Alten Testament.** — **Blaß,** Prof. Dr. F., **Textkritische Bemerkungen zu Markus.** 1,60 M.
4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Jochanan Ben Zakkai,** der Zeitgenosse der Apostel. — **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit** in ihrem Zusammenhang. 2 M.
5. **Steude,** Lic. E. Gustav, **Der Beweis für die Wahrheit des Christentums.** 2,40 M.
6. **Vollert,** Lic. W., **Kaiser Julians religiöse und philosoph. Überzeugung.** 1,40 M.

II. 1. **Lauterburg,** Lic. Pfr. M., **Der Begriff des Charisma** und seine Bedeutung für die praktische Theologie. 2,40 M.
2. **Schmidt,** Prof. D. W., **Die Lehre des Apostels Paulus.** 2 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Kirche Jerusalems** vom Jahre 70—130. 1,60 M.
4. **Hadorn,** Pfr. Lic. theol. W., **Die Entstehung des Markusevangeliums.** 2,80 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Parallelen in den Worten Jesu bei Joh. u. Matth.** 1 M.
6. **Bowinckel,** Dr. E., **Die Grundgedanken des Jakobusbriefes** verglichen mit den ersten Briefen des Petrus u. Johs. — **Dalmer,** Prof. Lic. J., **Zu 1. Petr. 1, 18. 19.** 1,20 M.

I. 1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Der Dienst des Christen** in der älteren Dogmatik. 1,20 M.
2. **Nathusius,** Prof. D. M. von, **Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit** und ihre Herkunft. 2,40 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Tage Trajans und Hadrians.** — **Foß,** Dr. R., **Leben und Schriften Agobards,** Erzbischofs von Lyon. 2 M.
4. **Cremer,** Prof. D. H., **Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.** 1,60 M.
5./6. **Schlatter,** Prof. D. A., **Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach.** — **Der Glossator des griech. Sirach** u. se. Stellung in der Geschichte der jüd. Theologie. 3,60 M.

BS 3650 .A5 D3	Weiszner Paulus und Seneca. 748654.
MAY 29 '31 / JUN 3 '29	A... 6335 S Winchester
FEB 19 '60	M. Andrews Table 3
DEC 6 / DEC 20 '62	R. Bechtel Fellow
AUG 7 - 19.. / AUG 14 19..	A J Gross Desk 9
MAR 26 1958 / APR 29 1958	9 Virginia
OCT 7 / RENEWED	JAMES LOWRY 2211 X North House
OCT 21 1958 RENEWED / NOV 4 1958	
DEC 18 1958 / JAN 5 1959	JAMES LOWRY 2211 NORTH HOUSE

748654.
Weiszner.
Paulus und Seneca.

MAY 29 '29	A Wikgren	AUG 3 '29
FEB 13 '31	Table No 3	MAR 19 '31
DEC 5 '32	K. Bechtel	DEC 20 '32
AUG 7 - 1944	E J Gross	AUG 14 1944
MAR 26 1958	INTERLIBRARY	APR 29 1958
OCT 7 1958	James Lowry	1958
OCT 21 1958	RENEWED NOV 4	1958
DEC 16 1958	James Lowry JAN 5 1959	
Aug 11 1959	James Lowry	Apr 20 '60

748654